REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul IV, (76), Nr. 3, IULIE — SEPT., 1994

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚĂ ȘI VIAȚĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

DIN SFINȚII PĂRINȚI

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3

SERIE NOUĂ, Anul IV (76), Nr. 3, IUL. — SEPT. 1994

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

UN CAPITOL DIN TEOLOGIA BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ: MOARTEA, NEMURIREA SUFLETULUI, JUDECATA ŞI VIAŢA VIITOARE

1. În concepţia biblică vechitestamentară, *moartea* îmbracă diferite aspecte. Cel mai frecvent se vorbeşte însă de moartea biologică sau fizică, care este înfăţişată ca o realitate dramatică, ce afectează în mod fatal şi inevitabil pe toţi oamenii.

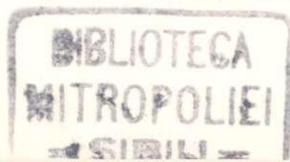
Plenitudinea vieţii aparţine numai lui Dumnezeu. Creaţia în ansamblu este supusă decrepitudinii şi morţii.

Existenţa pomului vieţii (Fac. 2, 9) sugerează ideea că Dumnezeu nu l-a creat pe om nemuritor, devreme ce el urma să-şi dobândească ulterior nemurirea prin ascultare şi supunere faţă de voia lui Dumnezeu. Întrucât omul n-a urmat această cale, ci în loc să se străduiască a primi, prin împlinirea voii lui Dumnezeu, darul nemuririi, a voit să uzurpe acest dar, Dumnezeu, nu din răzbunare, ci din spiritul legii dreptăţii îl privează pe om de nemurire. Din virtuală, moartea devine astfel pentru om, în urma păcatului neascultării, reală şi irevocabilă, şi prin acest caracter definitiv ea se înfăţişează ca o pedeapsă. Verdictul pe care îl pronunţă Dumnezeu pentru om, după căderea sa, tocmai caracterul punitiv al morţii îl scoate în evidenţă: „Pentru că... ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci,... în sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care eşti luat, căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 17—19).

Este foarte curios însă că, în gândirea evreilor, numai arareori moartea apare reprezentată sub aspectul acesta de sancţiune, care se aplică tuturor urmaşilor lui Adam. Chiar în capitolele imediat următoare din Facere, moartea, care survine la o vârstă înaintată, când omul „este sătul de zile", este înţeleasă ca un sfârşit normal şi chiar dorit în locul unei existenţe împovărătoare. O astfel de moarte i se preveseşte, de către Dumnezeu, patriarhului Avraam, ca răsplată pentru statornicia sa în credinţă. „Iar tu vei trece la părinţii tăi, în pace — i se adresează Domnul lui Avraam, şi vei fi îngropat la bătrâneţe fericite" (Fac. 15, 15). Prezentată în felul acesta moartea pare mai degrabă o răsplată decât o pedeapsă.

Dat fiind faptul că patriarhul Avraam reprezintă tipul evreului ideal, sfârşitul său s-a impus ca o speranţă ce a încălzit sufletele urmaşilor.

2. „A se adăuga la părinţii săi" a devenit expresia credinţei că existenţa umană continuă şi după moartea trupească, fiecare ins par-



ticipând la eternitatea grupului familial din care a făcut parte în lumea terestră.

Dar chiar dacă moartea nu reprezintă o ruptură totală și definitivă a individului de cei apropiați ai săi, ea aduce o schimbare care afectează în chip neîndoielnic constituția dihotomică a omului. Astfel, trupul (basar), părăsit de suflet (nefeș), se desface în elementele din care a fost alcătuit, devenind țărână. Aceste elemente, nemaifiind ținute în unitate prin principiul vieții, intră în disoluție, întocmai „ca apa care curge și nu mai poate fi adunată" (II Sam. 14, 14).

Redus la trup, omul nu mai reprezintă nimic. Moartea îl adâncește în neființă. Iov ajunge la o astfel de concluzie puțin încurajatoare când se târguiește întaintea lui Dumnezeu, spunând: „Degrabă mă voi culca în țărână; mă vei căuta, dar nu mă vei mai găsi" (cap. 7, 21). Și Eclesiastul încearcă același sentiment al nimicniciei când vorbește despre sfârșitul trupesc al omului. Iată un text mai mult decât semnificativ în această privință: „Soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare unul, moare și celălalt și toți au un singur duh de viață, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul... Amândoi merg în același loc; amândoi au ieșit din pulbere și amândoi în pulbere se întorc. Cine știe dacă duhul omului se urcă în sus și duhul dobitocului se coboară în jos, către pământ?" (Ecl. 3, 19—21). Duhul omului și al dobitocului, despre care se face pomenire aici, reprezintă suflarea sau respirația, care se stinge odată cu încetarea bătăilor inimii.

Dacă aceasta este situația trupului după moarte, atunci ce se întâmplă cu sufletul? Din datele revelației vechitestamentare, acesta se întoarce la Dumnezeu care l-a dat. Adevărul acesta este afirmat cu claritate tot în Eclesiast, la cap. 12, 1—7, ceea ce completează relatările din capitolul 3, la care ne-am referit când am vorbit despre dispariția trupului. Textul privitor la această chestiune sună astfel: „Adu-ți aminte de Ziditorul tău, în zilele tinereții tale, înainte ca... pulberea să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, care l-a dat".

Potrivit acestui curent de gândire ebraică, individul chiar dacă moare, cu trupul, el nu încetează a exista, cu sufletul. Existența sa însă nu este decât umbra aceleia a celor vii. Astfel, forțele vitale ale omului sunt reduse la intensitatea lor minimă. Omul, mai bine zis sufletul se află într-o stare de letargie sau somnolență; este privat de ceea ce caracterizează ființele vii și anume de legăturile comunitare. Mortul (sufletul) este singur, sau se află într-o stare de însingurare totală, fiindu-i imposibil să perceapă apropierea altor suflete, cufundate și ele în aceeași însingurare a Șeolului.

3. Cu privire la locul acesta de petrecere al morților, numit *Șeol sau împărăția morții,* ideea predominantă este că se află amplasat undeva în străfundurile sau „în cele mai de desubt ale pământului" (tachtiot ha areț") (Ps. 138, 15; Plâgeri 3, 55; Is. 14.15).

Situarea Șeolului în profunzimile pământului pare a implica o relație între acest loc și morminte, care în Orient aveau aspectul

unor gropi sau grote de o profunzime de mai mulţi metri. Este probabil ca de aici să se fi inspirat imaginaţia evreilor în a-şi reprezenta Şeolul ca o cavernă sau o adâncitură în pământ. Dintr-un pasaj interesant din cartea Iov (cap. 33, 18) se pare că mormântul însuşi era socotit ca un canal cu acces în Şeol. Expresiile: „a se adăuga la poporul său" sau „a se reuni cu părinţii săi" sugerează această adunare a celor morţi, după seminţia lor, într-un loc anume, altul decât mormântul individual. Patriarhul Iacob, de pildă, era întru totul convins că se va reîntâlni în Şeol cu fiul său Iosif, deşi acesta după mărturia mincinoasă a fraţlor săi ar fi fost mâncat de fiare, neavând astfel un mormânt propriu (Fac. 37, 35). Şi Samuel, vorbind din Şeol, cu regele Saul, îi descoperă acestuia că încă în acea zi, el şi fiii săi vor fi împreună în acelaş loc de adunare de sub pământ, deşi cadavrele lor aveau să rămână pe câmpul de luptă, iar mai apoi să fie arse (Sam. 28, 19; 31, 10—13). Cum se întâlneau atunci morţii în Şeol? În mai multe locuri scripturistice din Vechiul Testament se vorbeşte despre umbrele morţilor. Astfel, în cartea Iov 26, 5 citim că: „Înaintea lui Dumnezeu, umbrele răposaţilor tremură sub pământ".

Atmosfera şi modul de existenţă în Şeol erau sugerate prin denumirile sinonime ale acestui loc subpământean. În psalmul 87, 12 Şeolul este denumit cu termenul ebraic „abadon", adică „loc al pierzării", iar în Iov 10, 21—22 Şeolul este descris ca un „ţinut al întunericului şi umbrelor morţii". Tot aici mai este denumit şi „Ţara de întunerec şi neorânduială, unde lumina e tot una cu bezna".

Toate aceste denumiri vin să confirme că existenţa în Şeol era replica negativă a existenţei terestre.

Din descrierile detaliate pe care le întâlnim în Is. 14 şi Iez. 32 rezultă că în Şeol, distincţiile naţionale şi sociale sunt menţinute. Astfel, în Şeol au loc de sălăşluire babilonienii, ca şi mulţimea poporului Egiptului. „Acolo este Asiria şi oamenii ei de război... Acolo este Elam cu toată armata lui... Acolo este Meşec şi Tubal cu toată mulţimea lor de popor... Acolo sunt Edom şi regii lui şi toate căpeteniile lui... Acolo sunt stăpânitorii de la miazănoapte şi toţi sidonienii". Regii sunt aşezaţi în Şeol pe tronurile lor, iar Samuel continuă să-şi exerseze funcţia de profet şi în Şeol, profeţind precum am văzut sfârşitul lui Saul.

Ceea ce caracterizează existenţa tuturor în Şeol este tristeţea şi lipsa de dinamism.

Într-un singur loc din cartea Iov, Şeolul este descris ca un liman agreabil, de salvare şi eliberare, de linişte şi pace. Iată textul la care ne referim: „Acolo cei împovăraţi se odihnesc... Cei ce poartă lanţuri ajung la liman de pace şi nu mai aud glasul paznicului... Acolo robul a scăpat de stăpânul său" (cap. 3, 17—19). Copleşit de chinurile vieţii sale, Iov doreşte cu ardoare acest loc, unde ar putea sta culcat şi liniştit, ar dormi şi s-ar odihni cu împăraţii şi cu dregătorii pământului (cap. 3,13).

Predominantă rămâne însă credinţa că Şeolul este locul nefericirii şi al precarităţii. Eclesiastul, care reprezintă curentul de opinie în

Israel, ţine să afirme că oricât ar fi de iluzorii lucrurile şi activităţile terestre, totuşi ele sunt mai de dorit decât imobilismul şi letargia din Şeol. „Un câine viu este mai de preţ decât unul mort" — afirmă autorul acestei cărţi (Ecl. 9, 4).

În relatările biblice despre creaţie nu aflăm nici o aluzie la crearea Şeolului, ceea ce permite să se presupună că acest loc ar fi un vestigiu al haosului original, al acelei stări de beznă şi neorânduială, despre care se vorbeşte în Fac. 1, 2.

Un astfel de spaţiu sau domeniu al împărăţiei morţii este prezentat ca înafara sferei de influienţă a lui Iahve, Care uită de cei ce coboară în Şeol, dar şi aceştia la rândul lor se pare a-şi pierde amintirea despre Iahve. Un text clasic în această privinţă este cel din Is. 38, 18, unde citim: „Că locuinţa morţilor nu Te va lăuda şi moartea nu Te va preaslăvi; cei ce se coboară în Şeol nu mai nădăjduiesc în credincioşia Ta" (Vezi şi Ps. 5, 6; 87, 13).

Majoritatea textelor biblice vechitestamentare pun în evidenţă soarta comună, absolut identică a locuitorilor Şeolului. Nimeni nu este privilegiat acolo. Nu există nici o diferenţă de ordin moral. Singurele diferenţe sunt cele de ordin naţional şi social, la care ne-am referit. Există cu toate acestea, în două texte mai explicite, o aluzie la o diferenţiere între drepţi şi păcătoşi. Astfel, în elegia cuprinsă în Is. 14 referitoare la regele Babilonului se afirmă că acesta, datorită răutăţii lui a fost coborât „în iad, în cele mai de jos ale pământului" (cap. 14, 15), pe când „toţi împăraţii popoarelor se odihnesc cu cinste, fiecare în locaşul său" (cap. 14, 18). În cel de al doilea text, având şi aici tot o elegie sau plângere împotriva faraonului Egiptului, de această dată, sunt prezentate două categorii de locuitori ai Şeolului: pe de o parte sunt cei necircumscrişi, iar pe de altă parte vitejii sau eroii, care se bucură de un statut privilegiat faţă de cei dintâi (vezi Iez. 28, 10 şi 31, 18).

Diferenţa netă între cei păcătoşi şi drepţi în Şeol s-a impus mai ales începând cu secolul II î.d.Hr.

Slăbiciunea sau neputinţa este semnul distinctiv al locuitorilor Şeolului. Chiar şi refaimii, vechi locuitori ai Ţării Sfinte, care s-au remarcat prin puterea lor fizică extraordinară, ajung să fie în Şeol nişte fiinţe slabe, deposedate de orice forţă sau voinţă.

Chiar dacă moartea îi separă pe oameni de Dumnezeu, totuşi Şeolul nu poate rămâne înafara suveranităţii divine, pentru că „Iahve este Acela care omoară şi învie; El coboară (pe oameni n.n.) în Şeol şi iarăşi îi scoate afară" (I Sam. 2, 6). Profetul Amos, la rândul său, mărturiseşte că puterea lui Iahve nu se opreşte la porţile Şeolului (cap. 9, 2). Viaţa şi moartea sunt în puterea lui Dumnezeu, iar întru cât Dumnezeu însuşi este izvorul vieţii, până în final aceasta va fi biruitoare iar moartea va pieri.

4. Chiar dacă toate făpturile umane se află sub imperiul morţii, Dumnezeu poate să le acorde unora privilegiul de a scăpa de plata acestui tribut. Este vorba desigur de excepţii care nu desfiinţează însă legea implacabilă a moţii. Vechiul Testament aminteşte două cazuri

celebre de persoane umane care au trecut în lumea de dincolo fără a fi cunoscut moartea. Primul este cazul lui Enoh, despre care citim că „a fost plăcut înaintea lui Dumnezeu şi apoi nu s-a mai aflat, pentru că l-a mutat Dumnezeu" (Fac. 5, 24). Al doilea caz este al lui Ilie, care a fost urcat la cer într-un car de foc (II Reg. 2, 1.11). Amândouă aceste personaje continuă să trăiască, dar nu în Şeol, ci cu Dumnezeu, în cer şi ele vor reveni pe pământ, la sfârşitul veacurilor, spre a participa la lupta finală cu diavolul şi cu puterile răului. Atunci vor muri moarte martirică, supunându-se aceloraşi legi ca toţi ceilalţi oameni. Profetul Maleahi şi autorul cărţii Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah exprimă acest adevăr al revenirii pe pământ a celor doi bărbaţi plăcuţi Domnului (Mal. 3, 13; Is. Sirah 48, 10).

5. O importantă problemă care se pune în legătură cu moartea este aceea dacă odată instalată aceasta rămâne definitivă? În viziunea vechitestamentară s-a conturat tot mai mult ideea că la un soroc mai îndepărtat va avea loc *învierea morţilor*. Am amintit deja un text de la profetul Amos unde se spune că Dumnezeu omoară şi iarăşi face viu, coboară în Şeol şi iarăşi scoate de acolo. Mai clar se exprimă în această privinţă dreptul Iov, căruia îi este atribuită această mărturisire: „Dar ştiu că Răscumpărătorul meu este viu şi că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă" (Iov 19, 25). Aceleaşi credinţe în înviere îi dă expresie şi unul dintre autorii psalmilor, care mărturiseşte: „Că nu vei lăsa sufletul meu în Şeol şi nici pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea" (Ps. 15, 10). Sfinţii Părinţi au dat o interpretare mesianică acestui text, afirmând că se referă la Învierea Mântuitorului. Şi mai clar se pronunţă Isaia în această privinţă când dă această asigurare: „Morţii tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia" (Is. 26, 19).

Fiind viu şi atatputernic, Dumnezeu nu numai că nu poate fi limitat de puterea morţii, dar El a şi prefaţat învierea de obşte prin rechemarea din moarte a unor persoane, care au plătit tributul morţii. Vechiului Testament relatează două cazuri concrete de înviere a unor morţi. Aceste cazuri s-au întâmplat prin participarea activă a profeţilor Ilie şi Elisei (Vezi I Reg. 17, 17; II Reg. 4, 29; 13, 21).

Un temei revelaţional cu o inegalabilă forţă de expresie privind învierea morţilor se cuprinde în cartea profetului Iezechiel, la capitolul 37, unde avem celebra viziune despre câmpul cu oase goale. La porunca Domnului, duhul a intrat în corpurile reconstituite şi au înviat „şi mulţime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor" (Iez. 37, 10). Cartea profetului Daniel vine cu o precizare suplimentară, arătând că cei care au suferit moartea martirică sau au îndrumat pe alţii pe căile dreptăţii vor fi primii beneficiari ai învierii (cap. 12, 12—13).

În strânsă legătură cu învierea morţilor stă şi învierea lui Ebed Iahve (Robul Domnului — Mesia), despre care este vorba mai ales în Isaia cap. 53. Învierea Acestuia se înfăţişează ca o răsplată sau o recompensă pentru nedreptăţile suferite şi pentru opera mântuitoare împlinită prin patimile şi moartea Sa.

Cu privire la modul cum se va întâmpla acest eveniment al învierii morților, tot profetul Isaia vine cu câteva precizări. Astfel, el arată că cei adormiți vor ieși din pulbere, precum noii născuți ies din pântecele mamei lor (cap. 26, 18).

În chip neîndoielnic, învierea se va produce prin puterea lui Dumnezeu. El este Cel care, în milostivirea Sa, va reda viață celor adormiți (II Macab. 7, 22).

Din celebra pericopă de la Daniel cap. 12 rezultă că „dintre cei ce dorm în țărână, unii vor învia spre viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică". Ideea răsplătirii drepților este pusă și mai mult în lumină, în continuare, în cartea lui Daniel, unde citim: „Și cei înțelepți vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor" (Dan. 12, 3). Rezultă de aici că trupurile celor înviați nu vor mai fi asemănătoare cu trupurile lor terestre, ci vor fi pătrunse de luminozitate. În cartea apocrifă a lui Enoh, cei drepți sunt chiar identificați cu stelele (Enoh 39, 7; 104, 2; 108, 13).

6. Învierea morților este amplasată departe în timp, atunci când va fi *sfârșitul veacurilor* sau *sfârșitul lumii*.

Toate cărțile Vechiului Testament sunt pătrunse de ideea că durata lumii este limitată. O serie de fenomene naturale precum cutremurele de pământ, secetele, întunecimile de soare sugerau credincioșilor evrei convingerea că lumea se va sfârși. Ei interpretau aceste fenomene ca un ecou al haosului original și le inoculau sentimentul că lumea nu subzistă atât în baza legilor fixe și imuabile, cât mai ales prin puterea și voința lui Dumnezeu, Căruia îi este suficientă o clipă spre a reîntoarce în neant tot ceea ce a făcut să iasă din haos (vezi Ps. 102, 26; 104, 29).

Cu toate acestea, nu ideea sfârșitului lumii este predominantă în Vechiul Testament ci ideea venirii lui Iahve pentru a instaura împărăția Sa. Această venire va antrena, între altele și sfârșitul lumii sau mai exact sfârșitul eonului actual, care va fi succedat de o nouă perioadă de existență a lumii, cu mult superioară perioadei anterioare.

Deci, lumea nu va dispare, prin întoarcerea ei în neant ci va fi schimbată sau reînnoită. Ar fi un non sens să se creadă că Iahve, care este prin definiție creatorul și ocrotitorul vieții și-ar putea marca venirea Sa în lume prin distrugerea acesteia, deci implicit și a vieții. Locul principal în Revelația biblică vechitestamentară îl ocupă noțiunile de restaurare sau reînnoire a creației. De aici continuitatea ce va exista între istorie și eshatologie, între ultima teofanie, care va fi grandioasă și celelalte teofanii, înregistrate constant pe tot parcursul istoriei.

În viziunea profeților, venirea lui Iahve de la sfârșitul veacurilor este înfățișată ca o zi „a strălucirii slavei lui Dumnezeu" (Is. 2, 20; 3, 17; 28, 5—6), zi în care lumina va deveni atotbiruitoare. Și la creație, respectiv după momentul apariției din neant a materiei amorfe, când „întuneric era deasupra adâncului" (Fac. 1, 2) intervenția lui Dumnezeu a însemnat de fapt biruirea întunerecului prin lumină. El a zis:

„să fie lumină" şi s-a făcut lumină. Avem aici o exprimare antropomorfică a biruinţei repurtate de Iahve împotriva forţelor haosului, reprezentate prin întuneric.

O biruinţă mult mai strălucitoare va fi repurtată la sfârşitul veacurilor, când Iahve va anihila pentru totdeauna puterea acelor forţe obscure care vor încerca într-un ultim şi dramatic asalt să evadeze de sub controlul sub care au fost puse la creaţie. Se va da atunci marea bătălie, în cursul căreia Iahve va interveni personal spre a înlătura ultimele obstacole din calea instaurării împărăţiei Sale.

7. Un element esenţial al „zilei lui Iahve", cum mai este denumită Parusia, va fi judecata finală. Aceasta se va derula în trei faze: a) Dumnezeu va apărea întâi ca un acuzator, care va trece în revistă toate fărădelegile comise, faţă de Sine (idolatria) (Ier. 2, 23; Iez. 6, 3) şi faţă de semenii lor (uciderea, adulterul, calomnia, etc.) (Os. 4, 2; Ier. 7, 8—10); de către cei cu care va intra în judecată; b) Dumnezeu va pronunţa apoi verdictul de condamnare, care va fi fără apel (Is. 10, 5; Ier. 48, 1; 50, 27); c) execuţia sentinţei.

Actul judecăţii este departe de a fi conceput ca o manifestare a mâniei unui Dumnezeu arbitrar. Toate scrierile biblice vechitestamentare sunt unanime în a vedea în scopul judecăţii finale distrugerea păcatului şi a puterii diavolului. Împotriva acestora îşi va manifesta Iahve mânia Sa. Cei răi vor recolta ceea ce au semănat (Is. 3, 11).

Judecata va viza deopotrivă atât colectivităţile cât şi indivizii. Va fi judecat Israel şi împreună cu el toate neamurile. Dar va fi făcută diferenţierea şi între individ şi individ.

Din judecată va ieşi un „rest" sau o „rămăşiţă", care va fi mântuită. În această privinţă, Isaia scrie: „Va fi atunci ca pe vremea secerătorului care seceră holda... Vor rămâne pe urmă câteva roade, ca la scuturatul măslinului, două-trei măsline pe vârf, patru-cinci pe ramuri" (cap. 17, 5—6). „Restul" sau „rămăşiţa" care va fi scăpat „va înfige rădăcini în jos şi va face roade în sus" (Is. 37, 31; Vezi şi Mihea 5, 6—7). Viitorul acestui „rest" va fi glorios. În noua lui existenţă, moartea va fi abolită (Is. 25, 8), frumuseţea, nevinovăţia, înţelepciunea, care erau apanajul primilor oameni, înainte de căderea în păcat, vor reveni (Iez. 28, 13; 31, 3). Această transformare pe planul fizic şi spiritual se va produce prin mijlocirea „pomului vieţii", a „apei vieţii", şi a „cărţii vieţii".

Transformările survenite în urma judecăţii se vor extinde şi asupra lumii animalelor. Astfel, animalele sălbatice se vor îmblânzi („Lupul va locui laolaltă cu mielul..." Is. 11, 6—8), sau vor dispare pur şi simplu (Is. 35, 9; Iez. 34, 25).

Peste toate va domni pacea, iar războiul va fi suprimat pe vecie (Is. 2, 2—4). Plenitudinea şi perfecţiunea vor fi caracteristicile noii stări de lucruri, în care fiecare individ îşi va realiza în chip desăvârşit propria fericire, făr de nici o constrângere sau împotrivire.

8. Ar fi să ne mai întrebăm în finalul acestor consideraţii cum se conturează rolul lui Mesia în această etapă de sfârşit a istoriei omenirii?

Răspunsul nu poate fi dat decât în baza datelor revelaţionale. Constatarea care se desprinde este aceasta: figura lui Mesia se află foarte puţin prezentă în desfăşurarea evenimentelor la care ne-am referit. Rolul Lui este întru totul subordonat celui al lui Iahve, care singur este suveran şi autor al judecăţii şi reînnoirii lumii. Lucrul este explicabil dacă ne gândim la faptul că venirea lui Mesia urma să se realizeze în istorie, respectiv în miezul acesteia şi nu în finalul ei sau la Parusie. Atunci, la Parusie, se va petrece a doua Sa venire, despre care Vechiul Testament nu putea să scrie cu foarte multă claritate, atâta vreme cât nu se întâmplase prima Sa venire.

Este adevărat că în Vechiul Testament venirea lui Mesia este arătată ca petrecându-se la sfârşitul timpului sau la sfârşitul zilelor („be acharit ha iamim") (Is. 2, 2). Acel sfârşit nu este însă cel al Parusiei ci al încheierii acelei perioade pregătitoare a lumii pentru primirea lui Mesia. Atunci, „la plinirea vremii" s-a născut Mesia, care prin toată activitatea Sa, prin patimile, moartea şi Învierea Sa a săvârşit opera de mântuire a lumii. El a făcut început împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ aflată în curs de desfăşurare, până la sfârşitul veacurilor. Mai ales, în această lucrare de instaurare şi desăvârşire a împărăţiei lui Dumnezeu, în lume a avut un rol esenţial Mesia. Dar aceasta nu înseamnă că El va fi absent din derularea ultimelor evenimente care vor încheia ciclul istoriei. Vechiul Testament nu avea însă cum se referi pe larg, la timpurile acelea, atâta vreme cât prioritară era prima venire a lui Mesia. Acesteia i s-a acordat, cum era şi firesc, atenţia cuvenită.

Pr. prof. Dumitru Abrudan

DIN ISTORICUL TRADUCERILOR SFINTEI SCRIPTURI ÎN LIMBA ROMÂNĂ: TRADUCERI EFECTUATE PE CALE PARTICULARĂ

Sfânta Scriptură este prin origine şi destinaţie o carte a Bisericii. Recunoscând acest adevăr, implicit trebuie să recunoaştem si dreptul exclusiv al Bisericii de a traduce, tipări şi tâlcui Scriptura. Nu este vorba aici de un monopol asigurat prin decizii ale unor instanţe omeneşti, ci de un drept ce decurgea din acea însuşire de excepţie a Bisericii de a fi „stâlp şi temelie a adevărului" (I Tim. 3, 15), în virtutea prezenţei în viaţa şi lucrarea ei a Duhului Sfânt. De sus, de la Dumnezeu moşteneşte, prin urmare, Biserica dreptul acesta de a fi unica proprietară a Bibliei, pe care nu-l poate nimeni uzurpa, decât încălcând, în chip samavolnic, legile dumnezeieşti.

Din păcate, s-au, aflat, pe parcursul istoriei, inşi, care ignorând, în primul rând, caracterul divino-uman al Bisericii, i-au nesocotit apoi cu multă îndrăzneală drepturile, comportându-se abuziv faţă de autoritatea, bunurile, instituţiile şi slujitorii bisericeşti.

Astfel de situaţii s-au făcut remarcate mai ales după apariţia protestantismului, care a depăşit cu mult graniţele unei fireşti reînnoiri religioase.

Raportarea acestor inşi la Biblie, nu s-a făcut cu respectul care se cuvine unui document al Revelaţiei, ci cu aroganţă şi îndrăzneală au tratat-o ca pe o scriere omenească oarecare, aplicându-i aceleaşi criterii de interpretare şi evaluare pe care le-au aplicat şi scrierilor profane.

Pentru a-şi păstra drepturile ei inalienabile Biserica a formulat în cadrul sinoadelor ecumenice şi a celor particulare, principii şi norme canonice care vizează tocmai interdicţia persoanelor neavenite de a se folosi abuziv de zestrea ei moral spirituală. Între aceste principii se află şi canonul 64 al sinodului al VI-lea ecumenic, care interzice laicului de a-şi asuma funcţia învăţătorească în Biserică. Interdicţia se referă şi la faptul traducerii şi interpretării Scripturii de către persoane care nu se află sub patronajul autorităţii dogmatice şi canonice a Bisericii.

Biserica noastră s-a confruntat şi ea adeseori cu situaţii în care şi-a văzut autoritatea diminuată şi drepturile încălcate chiar de către unii fii ai ei, care s-au lăsat ispitiţi de slava deşartă şi păcatul neascultării, permiţându-şi, în baza pregătirii lor filologice, să se apuce, pe cont propriu, de anevoioasa lucrare a traducerii Bibliei în limba română.

Astfel, în secolul trecut, literatul şi paşoptistul muntean Ion Heliade Rădulescu, autoexilat la Paris, a tradus şi tipărit „Biblia Sacra que coprinde Vechiul şi Noul Testament". Este vorba în fapt doar de câteva cărţi biblice, precum: Facerea, Ieşirea, Levitcul, Numerii, Deuteronomul, Iosua Navi, Judecători şi Rut, în total 272 de pagini tipărite, la Paris, în 1858. Intenţia lui Heliade a fost de a traduce şi tipări şi restul cărţilor Bibliei, dar strădania sa a fost întâmpinată cu o aşa de mare dezaprobare, încât s-a văzut nevoită să renunţe la planul iniţial. Motivul de nemulţumire generală vis-à-vis de această traducere a fost limba cu totul artificială pe care Heliade, adept al curentului latinizant, a încercat să o creeze.

Mitropolitul Andrei Şaguna, consultat de către Heliade Rădulescu, ca unul care şi el tocmai tipărea la Sibiu, Biblia (1858), a fost cel mai aspru critic al Bibliei lui Heliade, mergând până la interzicerea utilizării ei de către credincioşi şi la mustrarea publică a lui Heliade pentru stâlcirea limbii romåne.

Întrucât de disputa dintre Heliade şi Şaguna ne-am ocupat într-un studiu publicat anterior, în această revistă[1], nu vom mai insista asupra acestui caz, ci vom trece la prezentarea unei alte traduceri, sau mai bine zis a unei alte încercări, neizbutită şi aceea, tot a unui laic de a traduce şi tipări Biblia. Este traducerea lui C. Aristia din 1859, care poartă acelaşi titlu ca şi traducerea lui Heliade, şi anume „Bi-

1 Vezi pr. prof. Dumitru Abrudan, *O dispută dintre Şaguna şi Heliade Rădulescu pe tema traducerii Bibliei*, în „Revista Teologică", nr. 2/1993, p. 44—53.

blia sacră". Autorul a fost grec de origine și a funcționat ca profesor de franceză și bibliotecar la Colegiul „Sf. Sava" din București. Până la vârsta de 28 de ani Aristia nu vorbise limba română, așa că ne putem închipui ce valoare a putut avea traducerea sa tocmai în această limbă. Cititorii români au respins-o de la început, iar azi numai în istoriile literare și în studiile de specialitate se mai face pomenire de ea.

De traducerea și tipărirea Bibliei în limba română s-a ocupat și Societatea pentru răspândirea Bibliei în Anglia și străinătate denumită mai pe scurt: Societatea Biblică Britanică, fondată în 1804, care din 1946, împreună cu alte societăți similare, din alte țări apusene, au alcătuit „Societățile Biblice Unite".

Evident că și această instituție tot la persoane particulare din România a făcut apel spre a-i pune la dispoziție textul tradus al Bibliei, pe care apoi l-a tipărit de mai multe ori începând cu 1873. Dat fiind faptul cu Societatea Biblică Britanică era de orientare protestantă, traducătorii români care au răspuns solicitării ei au preferat anonimatul. Se știe cu toate acestea că între traducători s-au numărat teologii Gh. Erbiceanu și Ghenadie Enăceanu de la sfârșitul secolului trecut[2]. Un alt nume este cel al profesorului de la Facultatea de Teologie din București — N. Nitzulescu. Acestuia i se datorează 3 ediții ale Noului Testament (1897, 1906, 1908) și o ediție a Bibliei integrale din 1911 tipărită de Societățile Biblice Unite. Traducerea lui Nitzulescu este în general corectă și deslușită. De altfel, el a preluat textul traducerii de la Buzău din 1854, traducând din nou sau operând îndreptări după originalul grecesc numai într-o foarte mică măsură[3].

Un colaborator de mai lungă durată al Societății Biblice Unite, a fost Dimitrie Cornilescu, fiul unui învățător din județul Mehedinți.

Dimitrie Cornilescu, s-a născut la sfârșitul secolului trecut și a terminat Seminarul central și Facultatea de Teologie din București. In 1916 s-a călugărit și a fost hirotonit ierodiacon în eparhia Hușilor. De aici pleacă la Stăncești, județul Botoșani, chemat de principesa Raluca Calimachi, pe care o cunoscuse la București. Aceasta încuraja prin mijloace financiare substanțiale propaganda protestantă în Moldova.

La conacul principesei, Cornilescu, care a avut totul la dispoziție, traduce Sf. Scriptură și se documentează în vederea implicării sale în propaganda protestantă, pe care o susținea pe mai departe principesa. După primul război mondial (1914—1918) îl regăsim la București, de această dată alături de preotul Tudor Popescu de la biserica „Cuibul cu barză", care și el începuse să alunece spre protestantism, combătând cultul sfinților.

---

2 H. Roventa, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani*, București, 1932, p. 41.

3 Diac. prof. N. Nicolaescu, *Scurt istoric al Traducerii Sfintei Scripturi în Limba română*, în „Studii Teologice", nr. 7—8/1994, p. 517.

Cei doi se vor stimula reciproc, mai ales după ce sinodul se va formaliza de devierile lor de la credinţă.

Cornilescu şi T. Popescu vor organiza la biserica „Cuibul cu barză", iar mai apoi la şcoala din apropiere, cursuri de seară cu credincioşii cărora le inoculau idei protestante. Împreună au scos publicaţia „Adevărul creştin" şi alte broşuri prin care răspândeau ideile lor reformatoare.

Îndepărtarea lor de Biserică a devenit tot mai evidentă, până ce în chip făţiş au trecut la scoaterea din serviciile divine a rugăciunilor şi otpusturilor care cuprind referiri la cinstirea sfinţilor şi a Sf. Fecioare Maria. Au lepădat apoi Sf. Taine, cultul Sf. Icoane, etc., devenind sectari în toată regula.

Sesizat de abaterile celor doi, Sf. Sinod l-a caterisit pe preotul Tudor Popescu. Dimitrie Cornilescu a părăsit ţara şi s-a căsătorit, încălcând astfel votul monahal.

Evident că Biblia tradusă de el este influenţată de ideile străine de care s-a molipsit.

Criticile din partea teologilor şi preoţilor ortodocşi n-au întârziat să apară, încă pe când, în 1922 apăruse în traducerea lui Cornilescu doar Noul Testament. O primă reacţie a venit din partea preotului Chirică din Hiliţa — Iaşi, care îl acuză că prin traducerea sa, Dimitrie Cornilescu ar favoriza secta adventistă. Aceasta îşi poate lesne fundamenta unele din învăţăturile ei greşite, cum este, spre exemplu cinstirea sabatului, pe traducerea lui Dimitrie Cornilescu. (Respectivul preot a scris un articol în B.O.R. nr. 2/1922).

Cornilescu s-a apărat publicând în revista „Biserica Ortodoxă Română", un articol[4], în care spune, între altele: „În traducerea mea n-am ţinut seama de nici una din consideraţiile pe care le-ar putea aduce vreo confesiune asupra textului. În întâiul loc m-a interesat textul, nu ce zice cutare sau cutare confesiune. Căci Biblia este şi rămâne mai presus de orice confesiune, care vrea să se întemeieze pe Biblie în susţinerile ei. De aceea am căutat să văd ce spune textul şi să redau întocmai sensul lui."

Dar, în realitate, lucrurile n-au stat chiar aşa. Sunt mai mult decât evidente influenţele protestante. Iată câteva exemple:

Pe dreptul Iosif, logodnicul Sf. Fecioare, îl numeşte frecvent „bărbatul Mariei", iar pe Sf. Fecioară o numeşte „nevastă-sa". În locurile din Scriptură unde sunt condamnaţi idolii, trece peste tot cuvântul „icoană" rezultând că icoanele sunt interzise şi condamnate.

În locurile unde apar menţionaţi preoţii, foloseşte peste tot cuvântul „presbiteri". Susţine hiliasmul, etc.[5].

Pentru motivul că în traducere s-au strecurat idei eterodoxe, au-

---

4 D. Cornilescu, *Câteva lămuriri în chestiuni de traducere a Bibliei*, în „ Biserica Ortodoxă română", nr. 8/1923, p. 567—570.

5 Pr. Ioan Mircea, *Traduceri greşite ale Sfintei Scripturi în limba română*, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 3—4/1983, p. 184 ş. u.

toritatea bisericească, respectiv Sf. Sinod a declarat-o tendențioasă și eretică și a recomandat ortodocșilor să n-o folosească.

Dar Societățile Biblice Unite au adoptat Biblia lui Cornilescu și au tipărit-o de mai multe ori, deși au fost rugate încă din 1965, cu prilejul vizitei în România a arhiepiscopului M. Ramsey, să folosească pentru tipărirea Bibliei în limba română, ultimele ediții ale Sf. Sinod al B.O.R. Rugămintea a fost reînnoită la Londra, cu ocazia vizitei patriarhului Justinian, în Anglia, în 1966. Ca urmare a acestor demersuri, Societățile Biblice unite au imprimat, la Londra, o ediție britanică după Sf. Scriptură tipărită la București în 1968. Neoprotestanții și sectele din România au refuzat însă această ediție, așa că „Societățile Biblice Unite" au rămas pe mai departe la Biblia lui Cornilescu.

S-a constatat că însăși traducerea lui Cornilescu a suferit modificări, intervenindu-se de către cei ce au reeditat-o cu introducerea unor concepții baptismale, adventiste, fundamentaliste, mileniste[6].

O observație care s-ar mai cere a fi făcută este aceea că și sub raport literar, Biblia lui Cornilescu lasă de dorit. Oricum, din 1924 când a fost tradusă Biblia de către Dimitrie Cornilescu, limba română a suferit o evoluție care trebuie luată în seamă.

În concret, se reproșează Bibliei lui Cornilescu că este incompletă (lipsesc cărțile bune de citit, anaghinoxomana) și că are textul schimbat în multe puncte esențiale, care privesc credința, putând induce în eroare credincioșii.

Dacă o Uniune de Societăți Biblice, cum este cea la care ne-am referit, poartă atâta grijă pentru traducerea, tipărirea și răspândirea Bibliei în toate limbile, cu atât mai mult se pretinde ca o Biserică națională, cum este și Biserica Ortodoxă Română să poarte de grijă de proprii credincioși, asigurându-le împlinirea cerinței elementare de a avea cuvântul lui Dumnezeu tradus în limba maternă.

Este mai presus de orice îndoială că traducerea Bibliei nu este doar o problemă de natură filologică ci, în egală măsură, sau în primul rând o problemă de doctrină și de credință. Fidelitatea față de caracterul genuin al textului sacru face parte din îndatoririle fundamentale ale Bisericii.

Pr. prof. Dumitru Abrudan

---

6 Diac. P. I. David, *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectar*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 19.7, p. 430.

MORALA ȘI SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ ÎN VIZIUNEA SF. GRIGORIE PALAMA

— Pe marginea unui opuscul mai puțin cunoscut —

O recentă prezentare a operei și doctrinei spirituale a Sf. Grigorie Palama (1295—1359)[1] împarte vastul corpus al operelor marelui teolog bizantin din sec. XIV, centrate în ansamblul lor pe explicitarea teologic-dogmatică și etic ascetică a motivului patristic fundamental al îndumnezeirii *(théosis)* ca și conținut și nucleu al întregii credințe creștine, în trei secțiuni. Diviziunea în cauză mai are și avantajul de a corespunde aproximtaiv exact și cronologiei reale a principalelor etape ale biografiei autorului lor. Este vorba astfel de:

a. opere de spiritualitate, asupra cărora vom reveni îndată,

b. de teologie și apologetică personală, secțiune centrală, reprezentată de celebre tratate dogmatico-polemice (triade și antiretice), de apărare a isihasmului și fundamentare a distincției între ființa și energiile divine;

c. 63 de omilii aparținând ultimilor ani din viața lui Palama, ca arhiepiscop al Tesalonicului, al dolea oraș al Imperiului bizantin, și în care personalitatea marelui teolog ortodox apare ca cea a unui păstor direct implicat în viața de zi cu zi a poporului lui Dumnezeu, în eforturile de instaurare a justiției sociale și păcii civile.

Între toate aceste trei secțiuni ale operei palamite există o unitate organică și indisolubilă. Orice interpretare generală trebuie să țină seama de împletirea indiscutabilă, chiar dacă nu întotdeauna explicit afirmată, și de luminarea reciprocă a diferitelor aspecte ale acelorași motive și teme abordate din diferite unghiuri de vedere și în genuri literare diferite. Mai trebuie iarăși reținut faptul hotărâtor că și dacă Sf. Grigorie Palama n-ar fi ajuns să fie implicat în controversa cu Barlaam din Calabria, el ar fi fost totuși un scriitor duhovnicesc filocalic și un predicator bizantin remarcabil.

„Teologia lui, cum bine preciza păr. J. Meyendorff, se lămurește mai cu seamă în cadrul furnizat de tratatele sale de spiritualitate puțin numeroase dar revelatorii pentru spiritualitatea epocii sale".[2] Secțiunea scrierilor de spiritualitate din opera palamită cuprinde un număr de șase opere de dimensiuni reduse, dar deosebit de importante în înțelegerea viziunii sale teologice și religios-morale asupra existenței. Este vorba astfel de:

1. *Viața Sf. Petru Atonitul* (P.G. 150, 996—1040) prima scriere semnată de ieromonahul Grigorie Palama și redactată la Athos în jurul anului 1334 (38 de ani); utilizând o tradiție hagiografică din sec. XI, Palama prezintă viața unui celebru sihastru atonit din sec. IX ce simboliza vechimea și legitimitatea tradiției ascetice isihaste la muntele Athos încă înainte de înființarea Marii Lavre de către Sf. Atanasie Atonitul în sec. X (963).

---

1 J. Meyendorff art. *Palamas* (Gregoire), „Dictionnaire de Spiritualité", XII (1983), col. 81—107, aici col. 85—90; bibliografia la zi asupra palamitismului, col. 105—107.

2. *3 Capete despre rugăciune și curăția inimii* (P.G. 150, 1117—1121); de dată necunoscută opusculul se situează în tradiția isihastă clasică a rugăciunii minții pe care o reproduce într-o prezentare originală [2a] prin urmare aparține cu probabilitate tot fazei atonite.

3. *Epistola către Pavel Asan despre schima cea mare* (Cod. Paris gr. 1239 f. 285—287) [2b] adresată în aceeași perioadă atonită unui membru al familiei domnitoare intrat în monahism, și în care Palama demonstrează unitatea constitutivă a stării monahale criticând, pe baza autorității unui Teodor Studitul, practica bizantină, generalizată ulterior în Ortodoxie, a schismei monahale celei mari.

4. *Cuvânt (lógos) către monahia Xeni despre patimi, virtuți și roadele liniștirii minții (perì pathôn kaì aretôn kaì perì tôn tiktoménon ek tês katà noûn scholês.* P.G. 150, 1044—1088) [2c]; redactat între 1345—1346, în timpul celei de-a doua faze a controverselor isihaste, opusculul menționează persecuțiile și atacurile la care era pe atunci supus Palama, și este adresat unei moanhii, probabil o egumenă bizantină a unei mănăstiri din capitală, încredințată cu educația fiicelor bazileului Andronic III (1328—1341). „Acest tratat conține în rezumat ansamblul concepțiilor antropologice și teolgoice ale lui Grigorie Palama",[3] și el formează baza analizei cuprinse în lucrarea de față.

5. *Cuvânt (lógos) către Teodor și Ioan filosofii* (editat ca anexă de ediția „omiliilor" palamite publicate de Oikonomos, Atena, 1861, pag. 290—308); aceeași epocă și același subiect ca și cuvântul către Xeni, dar un limbaj mai academic (tratatul ne-a fost inaccesibil).

6. *Decalogul legiuirii celei după Hristos* (P.G. 150, 1089—1101): [3a] de pe vremea episcopatului, acest opuscul este un rezumat elementar în formă catehetică a eticii creștine, prezentând felul cum au fost asimilate și transformate cele zece porunci mozaice în viața eclesială ca urmare a evenimentului decisiv al Întrupării. Adresată în principal laicilor, scrierea aceasta se apropie practic de forma unei omilii, ilustrând ca și acelea aspectul pastoral-comunitar al spiritualității palamite net opusă elitismului harismatic antisacramental și antieclesial al bogomililor destul de răspândiți în acea epocă în Balcani.

Pe lângă aceste șase opuscule, cu titlu special trebuie menționată și mica „sumă" sistematică a palamismului conținută în cele *150 de Capete naturale teologice, etice și practice* (P.G. 150, 1121—1225) redactate între

---

2 *Ibidem*, col. 85.

2 a. O discuție semnificativă asupra acestui opuscul, la: Monáchou Theoklétou Dionysiátou, *Athonikoì dialógoi, the theologia tês noerâs proseuchês*, Tessaloniké, 1975, Traducere românească în curs de apariție la Editura „Deisis".

2 b. Ediție și traducere engleză, introducere și comentarii la: P. J. Hatlie, *The Answer to Paul Asen of Eregory Palamas: a 14th century Apology for the One, Grand and Angelic Schema*, „St. Vladimir's Theological Quarterly" 33 (1989), 1, p. 35—52.

2 c. Ediția no ă, cu introducere și traducere neogreacă a monah lui Iesclit Dionysiatul, *Pròs tèn semnotáten en monazoúsais Xenen*, Orthódoxos Kypséle, Tessaloniké, 1974 (ed. 2. 1986) nu ne-a fost accesibilă.

3 *Ibidem*, col. 86 .

3 a. Vezi și traducerea noastră a acestui opuscul în „Mitropolia Ardealului" 30 (1985), nr. 3—4, p. 209—214.

1343—1347 şi care reprezintă o scriere de tip mixt, de teologie şi spiritualitate în acelaşi timp.

În *Filocalia* grecească ediţia I, publicată în 1782 la Veneţia în secţiunea consacrată Sfântului Grigorie Palama, Sf. Nicodim Aghioritul a editat cinci scrieri: cele „trei capete despre rugăciune"; „cuvântul către Xeni"; „Decalogul"; cele „150 de capete" şi „Triada" I, 2 („despre rugăciune"), plus „Tomul aghioritic". După această ediţie şi însoţit de o traducere îngrijită, textul acestor scrieri a fost reprodus de J. P. Migne în „Patrologia greacă" 150 (1865). *Filocalia românească*, vol. VII, Bucureşti, 1977, în traducerea şi comentariile Pr. prof. D. Stăniloae, cuprinde însă alte texte, şi anume: „Triade" II/2 şi 3 („despre rugăciune" şi „despre lumina sfântă"), tratatul „despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare", „Tomul aghioritic" şi cele „150 de capete". Probabil întrucât opusculele de spiritualitate cuprinse în Filocalia greacă conţin idei devenite locuri comune ale asceticei răsăritene, deşi prezentată într-o manieră personală indiscutabilă, şi nu reliefează cel mai pregnant culmile şi originalitatea scrisului şi teologisirii palamite, păr. Stăniloae a reţinut din Filocalia greacă doar „Tomul Aghioritic" şi cele „150 de capete", omiţând celelalte titluri şi inserând în schimb „câteva scrieri în care Palama se ocupă cu apărarea rugăciunii inimii, a vederii lui Dumnezeu în lumină şi cu explicarea acestei întâlniri prin faptul participării la Dumnezeu, precum şi cu indicarea îndumnezeirii omului ce rezultă de aici[4]. În monografia din 1938 închinată vieţii şi doctrinei Sf. Grigorie Palama, păr. Stăniloae observa însă într-o notă că „o analiză a acestor scrieri (de spiritualitate — n.n.) care nu poate intra în cadrul acestei lucrări destinate special controversei isihaste, ar merita să formeze obiectul unui studiu special".[5] Într-un anume fel, limitat, acestui deziderat încearcă să-i răspundă lucrarea de faţă. Ea urmăreşte o prezentare a spiritualităţii palamite, pe firul unei prezentări şi analize de text a „cuvântului despre patimi, virtuţi şi roadele liniştirii minţii" adresat de Palama monahiei Xeni, opuscul care conţine într-o expunere extrem de simplă şi accesibilă şi într-o viziune coerentă, riguros biblică şi filocalică, esenţialul antropologiei şi spirituailtăţii palamite. Pentru precizări şi aprofundări lectura şi analiza motivelor cuvântului trebuie completată şi pusă în paralel cu cea a celor 150 de capete, dat fiind că ambele au fost scrise în intervalul anilor 1344—1347, (pe vremea războiului civil bizantin între Ana de Savoia şi Ioan Cantacuzino, ani petrecuţi de Palama în detenţie la Constantinopol, ca urmare a intrigilor şi maşinaţiilor politice ale patriarhului akindynist Ioan XIV Kalekas), dar şi cu pasaje revelatorii din „Triadele" anterioare împotriva lui Barlaam.

După o scurtă introducere (1044 A — 1048 A) în care aminteşte în treacăt de persecuţiile pe care le răbda în acei ani şi punctează în câteva

4 *Filocalia românească VII*, traducere, introducere şi note de pr. prof. D. Stăniloae, Bucureşti, 1977, p. 222.

5 D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama* (Seria teologică 10), Sibiu, 1938, p. 236.

cuvinte condiția ideală a scriitorului duhovnicesc, argumentul propriu-zis al tratatului începe astfel: „Să știi așadar, cinstită maică, sau mai degrabă să învețe prin tine tinerele care și-au ales a viețui potrivit lui Dumnezeu, că există și o moarte a sufletului, măcar că prin fire el este nemuritor" (1048 A).

Încă de la început deci, se remarcă faptul esențial că întreaga etică și spiritualitate creștină este văzută de Palama, în autentic spirit evanghelic și paulin, în cadrul eshatologiei individuale, cu deschidere spre orizontul vast al eshatologiei universale, planul în care pentru creștinism se revelează sensurile finale și ultime ale întregii existențe.[6] Etica și spiritualitatea creștină, două dimensiuni ale aceleiași unice realități și exigențe spirituale după cum vom vedea mai încolo, apare astfel în viziunea lui Palama drept un răspuns practic la problematicul existenței umane generat de tensiunea existențială universală, produsă în conștiința actuală a lumii de cei doi poli ai „morții" și, respectiv, ai „vieții". Conform structurii antropologice duale, psiho-fizice a ființei umane, însă, moartea și viața se prezintă la om sub două aspecte: sufletească și trupească. Despre ambele aceste morți vorbește clar și Scriptura, iar Palama citează Mt. 8, 22, unde Hristos numește morți și pe cei vii „ca unii morți după suflet, și Efes. 5, 14 (loc identificat de știința biblică modernă drept un fragment al unui imn baptismal protocreștin) și care se referă „desigur la cei omorâți de poftele trupești care se războiesc împotriva sufletului" (1048 B).

„Căci așa precum despărțirea *(chorismós)* sufletului de trup este moartea trupului, *(thánatos toû sómatos)*, tot așa despărțirea lui Dumnezeu de suflet este moartea sufletului *(thánatos tês psychês)*. Aceasta este moartea propriu-zisă, cea a sufletului *(kaì oûtos esti kyriôs thánatos, ho tês psychês;* 1048 C.)". Separându-se de Dumnezeu prin călcarea poruncii, Adam a murit încă în clipa aceea după omul lăuntric, măcar că după trup a mai viețuit încă 930 de ani. Datorită intimității unirii sufletului cu trupul însă, moartea sufletului a generat pasibilitatea și coruptibilitatea trupului care în cele din urmă a fost dat și el morții (1048 B).

Afară de această moarte fizică însă, Scriptura mai vorbește și de o altă moarte. Este vorba de acea *„deuteròs thánatos"*, a doua moarte din aparent enigmaticul cap. 20 al Apocalipsei (20, 6.14), identificată acolo cu „iezerul de foc" al osândei veșnice a păcătoșilor după Învierea universală. De asemenea, Rom. 8, 14 vorbește și el despre o viață și de o moarte, dar aici „viață și moarte numește Pavel pe cele ale veacului viitor; viața este desfătarea Împărăției celei veșnice, iar moartea pedeapsa cea veșnică" (1048 D—1049 A).

„Așadar — concluzionează Palama într-o formulă memorabilă — călcarea poruncii lui Dumnezeu se face cauza oricărei morți, sufletului ca și trupului; și acelei din veacul de acum și a acelei pedepse viitoare și nesfârșite. *Aceasta este moartea în sens propriu-zis: desjugarea sufle-*

6 Cf. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* III (presc. T.D.O. III), București, 1978, p. 211—212 și 213—233: „teologia morții", în înțelesul patristicii și spiritualității, în orizontul larg al eshatologiei.

tului de harul dumnezeiesc și con-jugarea lui cu păcatul. Aceasta este moartea de care fug și se tem cei ce au minte. De aceasta să fugim și noi cu toată puterea" (1049 B). Această concepție despre moartea sufletului apare frecvent în opera lui Palama, și este „o temă centrală a doctrinei sale despre om și spiritualitate".[7]

Prin urmare, „așa cum moartea sufletului este moartea propri-zisă, tot așa și viața sufletului este viața propriu-zisă. Iar viața sufletului este unirea cu Dumnezeu *(zoè dè esti tês psychês he pròs tón theòn hénosis)* după cum viața trupului este unirea cu sufletul. Căci așa precum prin călcarea poruncii *(parábasis),* despărțindu-se de Dumnezeu, sufletul este mort, tot așa prin ascultare *(hypakoé),* de poruncă, unindu-se iarăși cu Dumnezeu, se face viu" *(zoopoieîtai;* 1048 C), după cum arată și In. 6, 64.69).

Și iarăși, ca și în cazul morții „viața aceasta nu este numai a sufletului, ci și a trupului, căci și acesta se face nemuritor prin înviere, izbăvindu-se nu numai de moartea fizică, ci și de moartea cea fără de sfârșit, adică de pedeapsa ce va să fie. Pentru că și trupului i se dăruie viața cea veșnică în Hristos cea fără de necazuri, boală și întristare, cea cu adevărat nemuritoare ... căci așa precum morții sufletului, adică călcării poruncii și păcatului i-au urmat moartea trupului, descompunerea lui în pământ și prefacerea lui în țărână, iar morții trupești i-a urmat iarăși osânda sufletului în iad, tot așa și învierii sufletului, care este întoarcerea lui la sine prin ascultarea dumnezeieștilor porunci *(he tês psychês anástasis, ho estin he di'hypakoês tôn theiôn entolôn pròs autòn epistrophè)* îi va urma învierea trupului unit iarăși cu sufletul, și învierii acestuia îi va urma adevărata nestricăciune și petrecerea veșnică împreună cu Dumnezeu *(to syndiaionízein tô theô)* a celor vrednici, ajunși duhovnicești în loc de trupești și ptrecând ca și îngerii *(hos ángeloi)* lui Dumnezeu din cer" (1049 D—1052 A).

Mai mult, cei ce viețuiesc aici după Dumnezeu, „nu se vor împărtăși numai de învierea Domnului, ci și de înălțarea Lui și de toată viața deiformă," căci după învierea trupurilor, „trupul lor va fi înălțat și el în Dumnezeu, petrecând împreună cu El în bucurie negrăită acolo unde înaintemregător pentru noi a intrat Iisus", adică în Sfânta Sfintelor cerească (Evr. 6, 20). Dar numai „cel ce a omorât aici cu duhul faptele trupului (Rom. 8, 13) va viețui acolo viața cea dumnezeiască și cu adevărat nemuritoare în Hristos. Cel ce însă dimpotrivă a omorât aici Duhul cu poftele și patimile trupului, va fi osândit acolo, vai, împreună cu urzitorul răutății, și va fi predat osândei celei insuportabile, care este moartea cea de a doua și fără de sfârșit" (1052 B).

Sămânța morții și vieții veșnice eshatologice se ascunde însă în conduita etică din prezent (1052 C). Timpul vieții actuale este investit în creștinism cu rost și semnificație eshatologică supremă: doar *aici* și *acum* se

7 J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* London, 1964 — trad. engleză a tezei sale de la Sorbona: *Introduction à l'etude de Gregoire Palamas* (Patristica Sorboniensia 3), Paris, 1959 — p. 123, Cf. P.G. 151, tom. 11, 125 A; tom. 13, 157 C; tom. 16, 136 A; tom. 32, 409 CD; etc.

poate câştiga viaţa adevărată şi veşnică, „căci atunci va fi vremea răsplăţii şi osândei, nu a compasiunii şi iubirii de oameni". Rostul vieţii actuale deci este de a fi „loc de pocăinţă" *(tópos metanoías)* căci dacă n-ar fi aşa îndată ce omul ar păcătui, ar fi şi răpit din viaţa aceasta" (1052 D). Semnificaţia decisivă în destinul eshatologic al persoanei pe care o are viaţa şi timpul de acum este o expresie a iubirii de oameni *(philantropía)* şi îndelung răbdării *(makrothymía)* dumnezeieşti care vrea ca pe această cale să înlăture disperarea *(apógnosis)* iremediabilă ce s-ar ivi astfel între oameni. „Căci dacă vremea vieţii acesteia mi-este vreme a pocăinţei, chiar şi cel ce a vieţiut în păcat, de vrea să se întoarcă la Dumnezeu, află primire la El. Pentru că în viaţa de aici liberul arbitru este pururea prezent *tê gàr enthaûta zoè tò autexoûsion sýnestin aeì),* iar liberului arbitru i se supune ca o materie calea vieţii şi morţii mai sus arătate, întrucât îi este cu putinţă să câştige pe oricare din ele va vrea. Unde este deci loc pentru disperare, când toţi pot şi întotdeauna să câştige viaţa veşnică dacă vor voi? Ci vezi măreţia iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Nu întrebuinţează de la început dreptatea lui cea dreaptă împotriva noastră a necredincioşilor, ci, răbdător, aşteaptă vremea întoarcerii. Iar în acest răstimp al îndelung răbdării sale ne-a dat puterea ca, dacă vom voi, să ne facem fii ai lui. Şi ce zic a ne face fii? A ne uni cu El şi a deveni un duh împreună cu El" (1053 AB). Potrivit parabolei despre lucrătorii tocmiţi ai viei (Mt. 20, 1—16), „trecând cu vederea păcatele trecute ale fiecăruia, Dumnezeu cheamă iarăşi şi iarăşi, şi umblă căutându-ne şi întorcându-ne la faptele vieţii din zorii şi până-n seara vieţii". Aşadar, „cine este cel ce cheamă şi răsplăteşte? Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeul oricărei mângâieri. Cine este via în care ne cheamă la lucrare? Fiul lui Dumnezeu care zice: „Eu sunt viţa" (In. 15, 1). Cine sunt mlădiţele? Noi, căci zice: „Voi sunteţi mlădiţele, iar Tatăl meu este lucrătorul" (In. 15, 1.5). (1053 B).

Introducerea în acest punct a discursului etic a parabolei ioaneice despre Iisus Viţa cea adevărată (In. 15 1—6) este plină de semnificaţii şi consecinţe pentru înţelegerea şi aprecierea corectă a spiritualităţii ortodoxe palamite. Sensul introducerii parabolei ioaneice citate este clar: de a evidenţia imagistic fundamentul sacramental — eclesial al oricărei etici şi spiritualităţi creştine autentice. Efortul etic-ascetic îşi are eficienţa lui soteriologic-eshatologică doar înrădăcinat fiind sacramental, ca mlădiţele în tulpina viei, în viaţa eclesială a Viţei Hristos, în viaţa trupului eclesial al lui Hrstos. Viţa este o aluzie transparentă la sacramentul euharistic suprem, prin care viaţa lui Hristos devine viaţa tuturor mădularelor trupului lui bisercesc. Anterior am văzut că Palama făcuse (1049 A) o referinţă la Apoc. 20 în care se vorbeşte despre acea *„deúteros thánatos"* (20, 6.14). Capitolul în cauză menţionează însă şi o *„protè anástasis"* (20, 5—6). Prin urmare este limpede că, deşi nu menţionează expres decât moartea a doua şi învierea întâia, Ap. Ioan presupune implicit existenţa a *două morţi* şi *două învingeri* corelative. Din context se poate deduce fără dificultate, în pofida limbajului simbolic, că este vorba de moartea fizică şi moartea osândei veşnice şi respectiv, de învierea baptismală şi învierea spre viaţa veşnică. „Fericit şi sfânt este cel ce are parte de învierea cea

dintâi (baptismală). Peste aceştia moartea cea de-a doua (osânda veşnică) nu mai are putere, ci vor fi *preoţi* ai lui Dumnezeu şi ai lui Hrstos, şi vor *împărăţi* împreună cu El" (Apoc. 20, 6). Astfel, teoria de inspiraţie şi finalitate etică ascetică a celor *trei morţi* şi *trei învieri:* a sufletului, trupului şi cea veşnică, teorie dezvoltată anterior de Palama, nu face altceva decât să expliciteze cap. 20 al Apocalipsei introducând în ecuaţia şi tensiunea sacramental-eshatologică termenul mediu al spiritualităţii.

Sacramentele, Botezul şi Euharistia mai cu seamă, reprezintă *evenimente eshatologice,* real prezente pnevmatic, anticiparea, arvuna preludiul Împărăţiei eshatologice. Prin ele participăm real la moartea şi învierea lui Hristos, ca evenimente pnevmatic eshatologice, ne unim obiectiv cu trupul cel înviat şi înălţat al lui Hristos, viaţa noastră (Col. 3, 4), izvorul harului şi vieţii veşnice. Viaţa deci, în plenitudinea ei, adică unirea veşnică a trupului şi sufletului cu Dumnezeu presupune ca bază ontică şi condiţie „sine qua non" participarea şi încorporarea sacramentală a întregului psihofizic uman în viaţa Viţei vieţii: trupul lui Hristos. Dar nu numai atât. Unirea sacramentală este o condiţie necesară dar nu şi suficientă; ea este un dar, o arvună *(árrabon.* II Cor. 1, 22; Efes. 1, 14), care implică responsabilitatea celui ce o primeşte în dezvoltarea şi sporirea ei, reclamă adică conlucrarea *(synergía)* liberă cu harul, efortul etic ascetic, abia pe temeiul acesteia din urmă decizându-se destinul eshatologic şi etern al persoanei. *„Indicativul" sfinţeniei sacramentale implcă şi pretinde cu necesitate „imperativul" sfinţirii etic ascetice.* Datorită bazei sacramentale, libertatea umană şi efortul etic ascetic de spiritualizare sunt cuprinse şi orientate şi ele de tensiune eshatologică finală, devenind un mod de actualizare şi realizare anticipativă (proleptică) a condiţiei finale a împărăţiei lui Dumnezeu.[8]

---

8 „Botezul are o semnificaţie esenţial eshatologică, acordându-ne o „inviere a sufletului" aşteptând invierea trupurilor în veacul ce va să vină... Ceea ce caută creştinul în viaţa spirituală nu este un dincolo spaţial sau material, ci un *viitor:* Împărăţia lui Dumnezeu deja prezentă în misterul sacramental... Hristosul pe care-l caută isihastul şi pe care-l găseşte înlăuntrul lui este astfel Împăratul viitorului, iar lumina pe care o vede este lumina veacului ce va să vină. *Spiritualitatea creştină nu poate avea altă fundamentare decât aceasta realitate eshatologică anticipată în sacramente şi asimilată progresiv în viaţa spirituală. Această semnificaţie eshatologică este una din cheile care ne permit să vedem legătura interioară dintre diferitele aspecte ale gândirii lui Palama"* (Meyendorff, *A. Stuay,* p. 193). „Harul Botezului ne acordă arvuna Împărăţiei, şi întreaga viaţă creştină este o realizare a acestei arvune şi o anticipare a slavei ce va să vină" (ibidem, p. 193, cf. şi pp. 157—158, 159—161, 161—162) cf. şi D. Stăniloae, *T.D.O. III,* p. 212—216.

Pentru o expunere comparată detaliată a motivului „eshatologiei realizate" în rec. I—II (pe baza textelor de la Qumran, a Evangheliei a patra a epistolelor ignatiene, a Odelor lui Solomon şi a fragmentelor lui Marion din Singre): D. E. Aune, *The Cultic Setting of the Realized Eschatology in Early Christianity* (Supplements to „Novum Testamentum" 28), Leidon, 1972, introducere, p. 1—28: „fenomenul eshatologiei realizate în creştinismul timpuriu" (p. 1—8), şi mai ales „căile majore de conceptualizare a mântuirii eshatologice ca fenomen realizat în creştinătatea timpurie" (p. 11—23). „Există trei modalităţi majore de a realiza mântuirea eshatologică în experienţa prezentă, modalităţi orientate în principal pe cult: (1) *Închinarea in D h,* cu toate manifestările ei extatice, harismatice şi profetice, ca o experienţă anticipativă (proleptic) a existenţei eshatologice (p. 13—16); (2) *Sacramentele* ca vehicole pentru împroprierea beneficiarilor mântuirii eshatologice (p. 16—18) şi (3) *Organizarea şi Unitatea Bisericii* ca şi cadrul comunitar şi alcătuirea (setting) părin-

Într-un pasaj esenţial, în care interpretează cu subtilitate parabola mateiană despre lucrătorii tocmiţi ai viei (Mt. 10) prin grila parabolei ioaneice despre Iisus viţa cea adevărată (In. 15), Sf. Grigore Palama conchide: „Precum am zis deci, Dumnezeu, trecând cu vederea păcatele trecute ale fiecăruia, cheamă iarăşi şi iarăşi. Pentru ce cheamă însă pe cei ce lucrează? Ca să lucreze via, adică ca să trudească pentru mlădiţe, adică *pentru ei înşişi (poneîn hypèr tôn klemáton, delonóti hypèr heautôn)*. Apoi, o neînţeleasă măreţie a iubirii de oameni, ne mai făgăduieşte şi ne dă chiar şi plată nouă celor ce trudim pentru noi înşine. Veniţi, zice, şi luaţi viaţa veşnică, câştigată de mine cu mare preţ. Căci, „eu am venit ca viaţă să aveţi din belşug să aveţi" (In. 10, 10). Ce este „belşugul" acela. Nu numai a fi şi a vieţui împreună cu El, ci a deveni şi fraţi şi împreună moştenitori cu El. Acest „belşug" este, pe cât se pare, plata dată celor ce aleargă spre Viţa cea făcătoare de viaţă şi se ocupă de mlădiţele ei, nevoindu-se adică pentru ei înşişi, şi lucrând frumos în folosul lor propriu" (1053 CD).

Care este însă lucrarea *(ergasía)* lucrătorilor mlădiţei viei adică lucrarea fiecărui credincios încorporat sacramental ca mlădiţă a viei trupului eclesial al lui Hristos asupra Lui însuşi? „Mai întâi vor reteza tot ceea ce este de prisos şi inutil, ba chiar şi vătămător, spre a putea aduce roade vrednice de strâns în hambare. Care sunt aceste lucruri de prisos? Bogăţia *(ploûtos)*, voluptatea *(tryphé)*, slava deşartă *(mataìa dóxa)*, toate cele curgătoare şi trecătoare, orice patimă *(páthos)* rea şi ruşinoasă a sufletului şi trupului, orice se arată a fi gunoi în înălţarea minţii, orice auzire şi privelişte, orice cuvânt putând să aducă pagubă sufletului. Căci dacă cineva nu va reteza toate acestea şi nu-şi va curăţi lăstarul inimii cu cea mai mare râvnă, nu va purta nicicând rod spre viaţă veşnică" (1053 D—1056 A).

În autentic spirit paulin[9] deci, efortul etic creştin nu este altceva decât asimilarea ascetică cu moartea şi învierea lui Hristos experiate experimental în Botez şi Euharistie. Asceza devine astfel „omorârea morţii", moartea faţă de patimi prin asemănarea morţii lui Hristos, şi care produce omorârea păcatului şi a morţii celei din păcat, şi instaurarea progresivă în fiinţa umană a vieţii celei adevărate, duhovniceşti; asceza deci este *„nékrosis zoopoíos"* cum zicea Sf. Simeon Noul Teolog, eroică mortificare făcătoare de viaţă cu Hristos în Hristos. Căci „precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, aşa şi moartea morţii şi a păcatului nu este numai ceva de moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme

---

tească necesară pentru realizarea mântuirii eshatologice (p. 18—21). Modurile de a conceptualiza eshatologia realizată în evlavia creştină sunt şi ele trei la număr: (1). *Etica creştină* concepută ca rezultatul necesar al manifestării prezente a posesiunii, mântuirii eshatologice (p. 21—22); (2) *Ascetismul* ca vehicul de actualizare şi realizarea binefacerilor mântuirii eshatologice şi motivat în primul rând de dorinţa de a realiza existenţa eshatologică finală în interiorul cadrelor condiţiei mundane prezente (p. 22); şi (3). *Proclamarea Evangheliei* cu efectele ei de a comunica fie viaţa eshatologică fie judecata eshatologică anticipată (p. 23).

9 Cf. Rom 6, 3—4.5 şi 11.19.22; Rom. 8, 4—13 mai ales 9—13 şi Col. 2, 12; 3, 1—17.

îndelungată, prin mortificare ascetică. Asceza deci este eliminare treptată a otrăvii care duce firea la descompunere și corupție. Este o eliminare a bolii care duce spre moarte și deci fortificarea firii".[10] Viața în Hristos este precedată și permanent însoțită de o moarte față de păcat, ca și de o moarte tainică în sens de dăruire sau predare plenară a ființei întregi lui Hristos, căci nu putem învia dacă nu și murim. Chiar și în Eshaton moartea tainică, ca predare totală a vieții noastre lui Dumnezeu și învierea noastră întru Hristos sunt două aspecte ale aceleiași realități spirituale. Căci Învierea n-are sens fără moarte care în înțelesul ei tainic, pozitiv este confirmare a învierii.[11]

Țelul ascezei deci, atât în aspectul ei negativ, de omorâre a patimilor, cât și în cel pozitiv de înviere duhovnicească a firii, prin virtuțile corespunzătoare, nu este altul decât acela de a ne face *fii ai învierii" (hyoì tês anastáseos;* 1056 B) după cum spune și Palama citind un celebru text evanghelic (Lc. 20, 34—36; Mt. 22, 30; Mc. 13, 25), viețuind pe pământ ca îngerii lui Dumnezeu și deci ca cetățeni ai Împărăției eshatologice.

Realizarea radicală și integrală a tuturor exigențelor eshatologice ale eticii și ascezei evanghelice în viața actuală este idealul vieții monahale întemeiat pe stâlpii celor trei renunțări supreme cuprinse în voturile sărăciei absolute, feciorie sau castității depline și ascultării necondiționate. Rostul lor este să realizeze în om detașarea deplină de bunurile acestei lumi și să creeze în el disponibilitatea necesară unei actualizări cât mai plenare a prezenței pnevmatic-eshatologice a Împărăției lui Dumnezeu. Și aici, ca și în alte scrieri ale sale, Palama insistă asupra înțelegerii originale a monahismului dezvăluite în fundamentarea lui eshatologică. „Harul botezului ne oferă arvuna Împărăției, aparținând tuturor creștinilor, și întreaga viață creștină este o realizare a acestei arvune și o anticipare a slavei ce va să vină. Viața monahală este o formă particulară a acestei participări, un mijloc recomandat de Scriptură și de tradiția bisericească pentru a realiza mai bine harul Botezului și a manifesta cât mai mult posibil aici jos, Împărăția ce va să vină".[12]

Sfaturile evanghelice reprezintă „calea cea strâmtă și cu chinuri" (Mt. 7, 13—14), dar și singura cale ce duce la viața cea adevărată. Iar „pe poarta cea strâmtă și îngustă nu poate trece nimeni unflat de mărire, revărsat în plăceri sau purtând povara banilor și avuțiilor. Și să nu crezi că calea vieții acesteia se zice largă pentru lipsa ei de întristare, căci este cu adevărat plină de multe și mari nenorociri. Se zice însă largă și ușoară pentru că mulți sunt cei ce o iau pe ea, și fiecare din aceștia este mult încărcat de materia trecătoare a acestei vieți. Dar calea ta, fecioară, este îngustă foarte; nu îngăduie ca doi să meargă pe ea împreună". (1057 D—1060 A). Desigur, această moarte de bună voie, renunțare și lepădare de sine nu este lipsită de întristare la început, dar „chiar dacă este ceva trist în acest fel de viețuire, însuși acest lucru face și mângâierea, câștigă

10 D. Stăniloae, *„Spiritualitatea ortodoxă"* (Teologia Morală Ortodoxă I, III), presc. *Sp. Ort.*), București, 1981, p. 9.

11 D. Stăniloae, *T.D.O. III*, p. 221—233: moartea ca predare tainică, totală și liberă a întregii ființe umane lui Dumnezeu, anticipare mistică a condiției eshatologice finale.

12 Meyendorff, *A Study*, p. 198: „monahismul: un ministeriu profetic".

Împărăţia cerurilor şi pricinuieşte mântuirea, pe când farmecul şi tristeţea lumii acesteia este purtător de moarte. „Căci întristarea după lume, zice Pavel, lucrează moartea, dar întristarea după Dumnezeu lucrează pocăinţă fără părere de rău spre mântuire" (I Cor. 7,10) (1060 A B).

În continuare, în partea centrală a discursului său, Grigorie Palama prezintă o interesantă şi originală *deducţie* a combaterii mai tuturor patimilor şi a sădirii mai tuturor virtuţilor vieţii desăvârşite ca *derivând* din (sau fiind implicit conţinute în) *substanţa primelor două Fericiri evanghelice*. Precum se ştie, Fericirile sunt nouă sentinţe ce alcătuiesc constituţia fundamentală a eticii eshatologice a Împărăţiei lui Dumnezeu, promulgată de Hristos în celebra Predică de pe munte (Mt. 5, 3—12 şi Lc. 6, 20—26). În seria celebrelor sale „Macarisme" Domnul Iisus Hristos prezintă valorile fundamentale ale noului Eon eshatologic inaugurat în lume în persoana şi activitatea Sa mesianică; valori contrastante şi în contra-timp specific eshatologic cu valorile mundane ale eonului anteevanghelic. (În versiunea lor lucanică Fericirile adresate valorilor evanghelice sunt însoţite de altfel de seria paralelă a nefericirilor şi „vai"-urilor valorilor neeshatologice ale lumii căzute). Fericirile sintetizează „*novum*"-ul etic şi axiologic inaugurat în morala şi spiritualitatea evanghelică ca una dinamizată radical în tensiunea generată de prezenţa Eshatonului sau a Împărăţiei lui Dumnezeu ca un ferment activ şi sămânţă germinând ascuns în humusul istoriei. În lumina acestui demers şi proiect etic unic în felul lui şi surprinzător de modern, în sensul că el este confirmat pe deplin de rezultatele ştiinţei biblice moderne, etica şi spiritualitatea palamită îşi dezvăluie profunda ei înrădăcinare în viziunea neotestamentară asupra existenţei, autenticitatea cu care a surprins şi consecvenţa cu care a explicitat „novum"-ul moralei evanghelice în perspectiva autentic creştină a „eshatologiei realizate", în orizontul universal al împărăţiei lui Dumnezeu. Să urmărim deci în continuare pe text această instructivă şi originală deducţie a combaterii tuturor patimilor şi înrădăcinării tuturor virtuţilor din primele două fericiri evanghelice.

Îndată după ce a citat II Cor. 7, 10, Palama continuă: „De aceea Domnul fericeşte valori contrare celor din lume *(tà enantìa tôn en kósmo kalôn makarízei ho kýrios)* zicând: „Fericiţi cei săraci cu duhul că acelora este Împărăţia cerurilor" (Mt. 5, 3), dar această sărăcie *(ptocheía)* câştigă cu adevărat Împărăţia cerurilor numai atunci când este una „cu duhul", expresie care nu arată nicidecum puţinătatea minţii şi care învaţă că sărăcia după trup este fericită şi câştigă Împărăţia cerească doar atunci când se săvârşeşte pentru smerenia sufletului, este unită cu smerenia şi din ea îşi are obârşia căci, fericind pe cei săraci cu duhul, Domnul a arătat admirabil şi care este rădăcina şi cauza sărăciei celei arătate de sfinţi, adică duhul lor *(tò ekeínon pneúma)*. Căci acesta (duhul) îmbrăţişând harul propovăduirii evanghelice împărtăşeşte din sine izvorul sărăciei care udă toată faţa pământului (Gen. 2, 6) adică pe omul cel din afară, făcându-l paradis al virtuţilor. Căci acest fel de sărăcie este fericit de Dumnezeu". Fericirea întâia reprezintă astfel un „cuvânt concentrat al Domnului care arătând o singură cauză a sărăciei celei de bună voie şi în multe forme a

cuprins implicit în ea toate cele multe cauzate de ea, învăţându-ne astfel pe scurt despre toate acestea" (1060 B C).

Multiplele efecte ale sărăciei cu Duhul ucigătoare de patimi şi obârşie de virtuţi, asupra sufletului se evidenţiază însă mai precis atunci când sunt repartizate pe facultăţile ce reprezintă constituţia psihicului uman. Psihologia care stă la baza întregii spiritualităţi răsăritene este preluată din antropologia antică, mai ales cea stoică, şi potrivit acesteia sufletul, unul în esenţă, are trei facultăţi principale: *minte (noûs)* sau raţiune *(lógos)*, iuţime sau *irascibiltate (thýmos)* şi poftă sau *concupiscenţă (epithymía)*.[13] În discursul de faţă şi Grigorie Palama se face ecoul fidel al acestei psihologii antice comună întregii filozofii şi antropologii patristice: „Sufletul fiind însă tripartit şi contemplat în trei facultăţi: raţională, irasciblă şi concupiscentă, şi îmbolnăvindu-se prin păcat în toate aceste facultăţi, pe drept cuvânt Hristos, cel ce l-a vindecat a început terapia Lui de la ultima facultate, adică de la poftă, căci pofta este materia iuţimii, iar ambele împreună produc cu răutate înălţarea trufaşă a minţii, şi nu poate fi văzută însănătoşită iuţimea nefiind înainte vindecată pofta, nici partea raţională nefiind supuse în prealabil tratamentului pofta şi iuţimea" (1061 A).

Ca întreaga patristică răsăriteană, şi Palama cunoaşte bine distincţia-cheie între *patimi* şi *afecte:* „Poftele sădite în oameni spre susţinerea vieţii nu sunt vinovate", fiind afecte naturale ale firii, „patimile în schimb îşi au obârşia nu din fire, ci din libera alegere sau preferinţă a omului" (1061 A B). Afectele reprezintă în om animalitatea biologică naturală, şi întrucât ţin de fire şi nu de voia liberă a omului, nu sunt condamnabile, ci chiar folositoare şi necesare în conservarea şi progresul firii. Totodată însă existenţa afectelor naturale îi este la om şi posibilitatea naşterii patimilor, căci „la om afectele nu se găsesc niciodată în stare de totală indiferenţă morală. Ele pot deveni patimi sau porniri bune, după cum setea de infinit a omului ca fiinţă spirituală se orientează spre lume sau spre Dumnezeu. Prin faptul că omul este şi spirit, şi deci are o aspiraţie ireductibilă spre infinit, el îşi poate asocia această aspiraţie cu afectele de ordin biologic, transferându-le în patimi, adică în afecte exagerate străbătute de o sete infinită de satisfacere. Din trăsături animalice ele devin trăsături demonice prin elementul spiritual care le colorează".[14]

---

13 Pentru antropologia patristică cf. Sf. Ioan Damasc., *Expositio fidei 26* (II, 12), P.G. 94, 928—929; trad. rom. de pr. D. Fecioru, Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Bucureşti, 1943, p. 130—131. O diviziune pentaplă a facultăţilor psihice: „*logikón*", „*thymikón*", „*epithymetikón*", „*noerón*" şi „*dianoetikón*", la Greg. Sinaites, *Capita per achrostichidem* 63; P.G. 150, 1256 D; tr. rom. *Filoc. VII*, p. 109 (şi nota 156). O diviziune triadică a sufletului (*psychè*) ca analogon al Treimii creatoare: „*noûs*", „*lógos*", „*pneûma*" la Greg. Palama, *Capita physica*, 37—40; P.G. 150, 1145B — 1149 A; *Filoc. VII*, p. 447—450 (notele 701—707); Calist Kataphygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, *Filoc. VIII*, p. 436—438 (şi notele 785—787) şi Stăniloae, *Sp. ort.*, p. 72—75. Pentru clasificarea patimilor: Maxim Confes., *proemium in Quaestiones ad Thalassium*, P.G. 90, *Filoc.* III, p. 9—11; Greg. Sinaites, *Capita per achrostichidem*, 77—79; P.G. 150, 1260 D — 1261 B; *Filoc. VII*, p. 113—115 şi pe larg, D. Stăniloae, *Sp. Ort.*, p. 71—83.

14 Stăniloae D., *op. cit.*, p. 61—66, aici 61—62.

„Drept primă odraslă a părţii poftitoare a sufletului vei găsi, dacă vei cerceta, *iubirea de avuţie (philoktemosýne)* sau iubrea de arginţi *(phylargyría)*" care, observă cu fineţe philologică Palama, „se sădeşte în noi puţină vreme după naştere încă copii fiind". Pe bună dreptate a numit-o Pavel rădăcina tuturor răutăţilor" (I Tim. 6, 10); căci ea dă naştere prin firea ei la: zgârcenie *(pheidolía)*, neguţătorie *(kapeleía)*, răpire *(harpagé)*, furt *(klopé)* şi simplu zis, la orice formă de lăcomie *(pan eidos pleonexías)* pe care acelaşi Pavel a numit-o a doua idolatrie" (Col. 3, 5). Iar patimilor pe care iubirea de avuţie nu le generează din ea, ea le procură aproape la toate materia alcătuirii lor. Toate aceste patimi cu anevoie de înlăturat provenite din iubirea de materie *(phyloylía)* şi iubirea de arginţi le lucrează însă necredinţa în pronia lui Dumnezeu. Căci cel ce nu se încrede în Pronie, se încrede în bani" (1061 B). De aceea a zis Domnul că „mai uşor este cămilei..." (Mt. 19, 24), căci bogatul, asemenea celui din parabola evanghelică (Lc. 12, 15—21) doreşte bogăţia pământească nesocotind împărăţia cea cerească şi veşnică care este adevărata bogăţie şi viaţă a sufletului. Această nenorocită iubire *(dyséros)* de avuţii nu provine însă din lipsă reală, ci mai degrabă lipsa provine din acea iubire nenorocită. În ultimă instanţă acest eros materal provine din nebunie sau sminteală *(ex aphrosýnes)*, din nerecunoaşterea valorilor autentice, din nesocotirea dimensiunii eshatologice în care se manifestă prezenţa revendicativă a lui Dumnezeu în istorie, din cramponeala egoistă în prezentul idolatrizat care-l face pe om indisponibil dimensiunilor comunitare şi eshatlogică, dimensiunilor decisive ale existenţei spirituale autentice. Împătimiţii de această boală a posesiunii dispreţuiesc neaverea şi sărăcia fiindcă nu cred de fel celui ce a făgăduit că toate celelalte se vor adăuga celor ce caută Împărăţia lui Dumnezeu (Mt. 6, 35). Patima aceasta însă face imposibilă mai cu seamă viaţa monahală, căci monahul care are această patimă este cu neputinţă să aibă supunere sau ascultare, căci renunţarea *(apotagé)* premerge supunerii *(hypotagé)* şi reprezintă un fel de principiu elementar al vieţii monahale. Căci zice Domnul: „Acolo unde este comoara ta, acolo este şi inima ta" (Mt. 6, 21). Deci cum va privi cu mintea *(noerôs)* la Cel ce şade de-a dreapta măririi în ceruri, strângând comori pe pământ? Sau cum va moşteni Împărăţia ce nu poate fi nici măcar concepută curat de mintea aflată sub patimă?

Împotriva acestei patimi de moarte luptă virtutea lipsei de avuţie *(aktemosýne)* de bună voie şi nu pentru lauda oamenilor, virtute care eliberează sufletul de povara de moarte aducătoare a idolatriei materiei; ea este identică cu sărăcia cu duhul dinspre cele materiale pe care o fericea Domnul. Dar nu există numai acest fel de patimi. Iubirea de avuţii este doar prima odraslă a poftei celei rele. Acesteia îi urmează o a doua, mai de evitat încă, şi o a treia nu mai mică în răutate (1064 A D).

Este vorba de *iubirea de slavă (philodoxía)*. Ca şi iubirea de posesiuni, iubirea de slavă se observă iarăşi încă de la capii. „Căci înaintând cu vârsta, această patimă se întâlneşte încă tineri fiind, mai înainte de iubirea trupească ca un fel de rău preludiu al aceleia" (1064 D, 1065 A). Patima aceasta are două chipuri *(eidê)*: slava deşartă lumească *(kosmikè kenodoxía)* care priveşte la frumuseţea trupurilor şi somtuozitatea veş-

mintelor, și cea care se manifestă la cei înaintați în virtute iscând părerea de sine *(oiesí)* și fățărnicia *(hypókrisis)* prin care vrăjmașul uneltește să surpe și să împrăștie bogăția duhovnicească. Toate acestea se vor vindeca desăvârșit abia prin simțirea și darul celor de sus împreună cu socotința de sine drept nevrednic *(anáxios)* de cele dorite și prin răbdarea disprețului oamenilor cu socotința de a fi vrednic de el. Iar dacă omul se știe pe sine lucrând ceva din cele de laudă, să atribuie lui Dumnezeu cauza și slava acelei intreprinderi și nu sieși (Ps. 113, 9). Căci astfel se va bucura luând virtutea ca dar și nu se va înălța pe sine ca unul ce n-are de la sine nimic ci se va smeri, având ochii minții pururea la Dumnezeu ziua și noaptea (Ps. 122, 2), și temându-se ca nu cumva despărțindu-se de singurul Dătător de bine, să fie împins în adâncul răutății. Căci aceasta o pățește cel ce slujește părerii de sine și slavei deșarte. La tămăduirea acestei patimi conlucrează în chip deosebit retragerea în singurătate *(anachóresis)*, viețuirea de unul singur și petrecerea în chilie, știind slăbiciunea voinței proprii și nesocotindu-se pe sine vrednic a se asemăna împreună cu oamenii. Iar aceasta ce altceva este decât sărăcia cu duhul pe care a prețuit-o Domnul".

Căci „cel cuprins de slava deșartă lumească, mândrindu-se pentru faima strămoșilor, culoarea mantiilor și altele de acest fel, este evident că se face pe sine plin de cuget copilăresc. Căci toate acestea sunt pulbere și ce este mai de necinste decât țărâna? Moliciunea și strălucirea veșmintelor vestește lipsa de roadă a sufletului și nerușinarea curtezanelor. Prin urmare să nu cădem pentru moliciunea veșmnitelor din cer (Fil. 3, 26) în corturile stăpânului întunericului lumii acesteia (1065 C D). Același lucru îl pățesc și cei ce fac virtutea privind la slava oamenilor. Câștigându-și viețuirea în ceruri, ei fac tabără, vai, în țărâna slavei lor. (Ps. 52, 7). Rugăciunea lor nu urcă spre cer, zelul lor cade jos pe pământ nesusținut de aripile iubirii dumnezeiești care ridică în înalt faptele noastre de pe pământ, astfel încât și suferă necazuri și nu rodesc plata; sau mai degrabă aduc ca: rușinea, nestarea gândurilor, captivitatea și tulburarea minții.

Patima aceasta este cea mai subtilă dintre toate *(leptótaton esti pathôn apánton)*. De aceea cel ce luptă împotriva ei nu trebuie să caute însoțirea *(syndyasmós)* sau să fugă numai de consimțire *(synkatáthesis)*, ci însăși amăgirea *(prosbolé)* s-o socotească și să se păzească de ea ca de consimțire. Căci și așa cu anevoie ar putea fugi de repezimea căderii, și chiar dacă veghind treaz *(nephôn)* ar lucra astfel, momeala totuși se face prilej al căinței. Iar dacă nu, se gătește loc trufiei *(hyperephanía)*, iar aceasta pentru cel alipit de ea este cu anevoie de înturnat sau mai degrabă de netămăduit *(aníatos)*. Căci căderea ei este diabolică. Dar chiar și înainte de trufie, patima de a voi să fii pe placul oamenilor *(anthropareskía)* varsă asupra celor posedați de ea o asemenea vătămare încât cad și din credință (I Tim. 1, 19) după cum s-a spus: „Cum puteți crede în Mine primind slavă de la oameni și necăutând slava de la Dumnezeu?" (In. 5, 44). Patima slavei deșarte deci generează: invidia *(phthónos)*, uciderea în potență *(dynamei phónos)* și este cauza primului homicid *(miaiophonía)* și mai apoi chiar și deicid *(theoktonía)*. (1068 A.C.) De slava aceasta deșartă

se arată cuprinşi şi maeştrii dogmelor elenice, prin care Palama se referă desigur la umaniştii bizantini ai vremii, dar creştinii adevăraţi nu sunt aşa pentru că ei se conformează cuvântului lui Pavel: „Dacă aş plăcea oamenilor, n-aş putea fi rob lui Hristos" (Gal. 1, 10). (1068 C.D.).

A treia odraslă a sufletului bolnav de poftă este *lăcomia pântecelui (gastrimargía)* de la care vine şi toată necurăţia trupească. Prin afectul natural corespunzător, notează cu profunzime psihologică Palama într-o observaţie anticipând psihanaliza modernă, această patimă, măcar că este menţionată aici abia în al treilea rând, „este sădită în noi chiar de la naştere. Căci nu numai ea, ci şi mişcările naturale spre naşterea de prunci se manifestă chiar şi la pruncii alăptaţi la sân. Ele sunt prezente în noi din fire *(phýsei prósestin hemîn)*, iar cele naturale (ale firii) sunt nevinovate *(anégkleta dè tà physiká)*, făcute fiind de bunul Dumnezeu ca prin ele să umblăm spre fapte bune. Drept urmare, ele *nu* sunt indicii ale sufletului bolnav, dar devin aşa ceva în cei ce abuzează de ele *(tois parachroménois)*. Aşadar, atunci este patima rea când facem premeditarea cărnii *(prónoian sarkós)* spre pofte. Începutul pasiunilor trupeşti şi boală sufletului este iubirea de plăcere *(philedonía)*, astfel încât în unele din acestea prima care pătimeşte este mintea *(protópathes estin ho noûs)* (1069 A). De aceea, întrucât de la minte mai întâi sunt excitate patimile cele rele, zice Domnul: „Din inimă ies gândurile cele rele şi acestea sunt cele ce spurcă pe om" (Mt. 15, 19—20 şi Dt. 15, 19). Dar, deşi mintea este prima care se dispune în chip rău, dispoziţia aceasta însă vine de jos, prin simţuri, împietrit fiind omul în închipuirea trupurilor sensibile, şi mai cu seamă prin ochi, care putând atrage necurăţia de departe, excită spre reaua întrebuinţare a simţurilor. Lipsa de rezistenţă deci faţă de frumuseţea trupurilor premerge patimilor celor ruşinoase. De aceea şi porunca Părinţilor este să nu luăm seama la frumuseţea trupurilor străine şi să nu ne desfătăm de trupul propriu. Cu toate acestea însă, înainte de a se împătimi mintea, chiar dacă patimile respective se văd încă în mod natural încă la prunci, ele nu conlucrează la păcat, ci la constituirea firii şi de aceea până atunci ele nu sunt rele.

Dar pentru că patimile trupeşti îşi au obârşia în mintea împătimită şi terapia trebuie începută de aici. Căci aşa precum la un incendiu cel ce doreşte să-l stingă nu face nimic ca să taie flacăra de sus, dar dacă îndepărtează materia inflamabilă, îndată istoveşte focul, tot aşa şi la patimile desfrânate, dacă nu vei seca lăuntrul *(édon)* izvorul gândurilor prin rugăciune şi smerenie, ci vei lupta împotrivă numai cu post şi cu zdrobirea trupului te trudeşti fără rezultat, iar dacă sfinţeşti rădăcina prin smerenie şi rugăciune, precum am zis, vei avea şi sfinţenia celor din afară. Într-adevăr, potrivit celor excelent filosofate de părinţi, *contemplaţia strânge în jurul ei partea poftitoare a sufletului*, restrângând corelativ patimile cele de sub şolduri şi pântece (1069 D).

Ultima idee fusese de altfel amplu dezbătută de Palama mai ales în „Triade", în care, împotriva antropologiei dualiste şi spiritualităţii platonizante a dezincarnării radicale susţinute de Varlaam, demonstrase biblic şi patritsic faptul că mortificarea ascetică nu înseamnă nicidecum sinuci-

dere, că afectivitatea naturală psho-fizică nu este ceva condamnabil în sine. Dimpotrivă, tocmai ea stă la baza progresului în viaţa spirituală concepută în mod echilibrat ca o transfigurare progresivă şi nu ca o extirpare a laturii pasionale a fiinţei umane.[15] „Asceza răsăriteană nu este un adversar al vieţii biologice. Asceza înseamnă disciplinarea biologului, nu luptă de extrpare, ba mai mult, înseamnă sublimarea acestui element de afectivitate trupească nu abolirea lui. Puterea manifestată în aceste afecte este atrasă să slujească şi ea omului în urcuşul spre Dumnezeu. Dumnezeu începe să fie iubit prin ele. Ele devin transparente pentru Dumnezeu şi pentru mintea care caută pe Dumnezeu. Acesta este sensul transfigurării sau spiritualizării lor".[16]

Sărăcia cu duhul deplină însă, arată Palama în continuare, nu se rezumă numai la cele de mai sus, ea implică pe lângă acestea şi *virtutea răbdării de bună voie a necazurilor şi ispitelor,* aşa după cum sugerează iarăşi imaginea din parabola viţei. Căci în fericirea întâia se cuprinde nu numai dezrădăcinarea patimilor lăuntrice, lucrare ce are analogie cu tăierea împrejur a părţii pasionale a sufletului, ci şi lucruri care au analogie „cu frigul şi gerul, zăpada şi gheaţa şi forţa vânturilor şi, simplu zis, cu iarna şi cu vara, a căror asprime le suportă plantele, cele supuse frigului şi arşiţei, dar fără de care nici una din cele sădite pe pământ nu poate ajunge la maturitate şi rod. Care sunt acestea? Diferitele atacuri ale ispitelor *(hai poikilaì tôn peirasmôn epiphoraí)* pe care este neapărată trebuinţă ca cel ce vrea să dea roada sa viitoare lucrătorului duhurilor să le poarte cu mulţumire". (1072 C D). Căci cel ce nu suportă cu vitejie sarcina cu anevoie de purtat a ispitelor, chiar dacă nu-i lipseşte nici una din celelalte virtuţi nu va aduce nicicând roada dumnezeieştilor livezi vrednice de hambarul cel veşnic. Căci prin răbdarea necazurilor celor de voie şi fără de voie se desăvârşeşte orice râvnitor, unele din ele fiindu-i impuse din afară *(ékothen),* iar altele purtate de la sine *(oíkothen).* Căci ceea ce se petrece cu plantele pământului din fire, din intenţiile agricultorului şi prin vicisitudinile anotimpului, acestea nouă, mlădiţelor celor raţionale ale lui Hristos, care ne încredem în acest Lucrător al sufletelor, ni se adaugă din liberă alegere, ca unora ce vieţuiesc după liberul arbitru. Însă fără răbdarea acelora ce vin asupră-ne fără voie nici cele făcute de bună voie nu vor câştiga binecuvântarea dumnezeiască. Căci iubirea de Dumnezeu aduce încercarea mai ales prin necazul ispitelor, iar cel ce a câştigat şi răbdarea „iar nu numai iertarea păcatelor potrivit făgăduinţei, ci întâlneşte şi împărăţia cerurilor şi binecuvântarea dumnezeiască, fericit fiind de Domnul pentru răbdarea până în sfârşit a smereniei în duhul" (1073 A C).

Încheind consideraţiile asupra sărăciei cu duhul, Sf. Grigorie Palama observă însă că orice sărăcie este unită întotdeauna cu întristare şi cu

---

15 *Triade* I, 2, 1: trupul nu este rău în sine ci templu al Duhului *(Viaţa,* p. II). *Tr.* I, 2, 2 şi 9 *(Viaţa,* p. III, VIII—IX) şi Tr. II, 2, 9 şi 12 (Filoc. VII, p. 232—233 şi 237—239): unitatea trup-suflet şi transfigurare reciprocă a puterilor psiho-fizice. *Tr.* II, 19 *(Filoc.* VII, p. 249—250): nepătimirea, definiţie şi 22—24 (p. 253—256) concluzii despre nepătimire.

16 D. Stăniloae, *Sp. Ort.,* p. 63—64.

plâns. Iată de ce fericirea întâia referitoare la sărăcia cu duhul, adevărată tăiere împrejur duhovnicească și curățirea mlădiței credinciosului înrădăcinat în tulpina eclesială a viței Hristos, se continuă absolut firesc și deci necesar în fericirea a doua care binecuvântă pe cei ce plâng cu nădejdea mângâierii: „Ferciți cei ce plâng că aceia se vor mângâia" (Mt. 5, 4). „De ce a unit Hristos *plânsul (tò penthós)* cu sărăcia? Pentru că aceasta este întotdeauna unit cu aceea" (1073 D).

Întrucât însă există patru feluri specii de sărăcie cu duhul: „în cuget", „în trup", „în bogăția vieții" și „în ispitele vieții care vin din afară", trebuie să se știe că fiecare din acestea dă naștere plânsului corespunzător împreună cu mângâierea potrivită:

Din sărăcia și smerenia *trupească*, de bună voie care este: foame, sete, nedormire, și simplu zis zdrobirea trupului *(kakopatheía)* acestea deci, se naște nu numai plânsul simplu, ci și lacrimile *(tà dákria)*. Căci precum lipsa de durere *(analgesía)*, împietrirea *(porosis)* și învârtoșarea inimii *(sklerótis kardías)* se nasc în mod natural din relaxare *(ánesis)*, voluptate *(tryphé)* și desfătare *(eupatheía)*, tot așa, din viețuirea înfrânată și abstinentă se naște frângerea inimii *(syntribè kardiás)* care depărtează orice amărăciune și oferă dulceața veseliei. Căci fără inimă smerită este cu neputință a ne elibera de răutate. Iar inima o frânge întreita înfrânare *(trimerès enkrateía)*: de la somn, hrană și relaxarea trupească. Liberat fiind însă sufletul prin această frângere a inimii de răutate și amărăciune, primește în schimb bucuria duhovnicească *(pneumatikè thymedía)*. Și aceasta este mângâierea *(parákIesis)* pentru care fericește Domnul pe cei ce plâng" [17] (1076 A C).

Plânsul cel din sărăcia *cugetului* și deci dumnezeiasca smerenie cea după cuget se naște din gândul la plânsul nesfârșit și nemângâiat și la abisul disperării osândei celei veșnice a celor ce nu au plâns aici păcatele lor. „Acum însă, acest plâns este de mare preț și Dumnezeu îl ascultă cu multă milostenie ca Unul carele s-a pogorât până la noi să ne cerceteze și celor ce plâng astfel le-a făgăduit mângâierea, care este El însuși, ca unul ce este și se zice Mângâietor *(parákletos)*. Ai văzut deci și plânsul cel din smerenia sufletului și mângâierea făcută. Căci și singur disprețul de sine *(automempsía)*, așezat fiind și apăsând ca un teasc inteligibil pe partea rațională a sufletului, îl frânge și apasă, și stoarce vinul mântuirii care veselește inima omului (Ps. 103, 16), adică pe omul cel dinlăuntru. Un astfel de vin este căința *(katányxis)*, căci ea presează patimile cu plânsul și umple sufletul de fericită bucurie eliberând partea poftitoare de greutatea de deasupra ei" (1077 B).[18]

Adăugându-se la sărăcia cu duhul cea după trup și cea după cuget și sărăcia cea după bogăție și după cele din jurul nostru, adică lipsa totală

---

17 Ca autoritate patristică, Palama citează aici (1076 CD) un pasaj din „*Scara*" Sf. Ioan Klimax: „Setea și nedormirea au frânt inima iar din inima înfrântă țâșnesc lacrimi. Dar cel încercat, râde în acestea cu acel râs fericit, fiind mângâiat cum a făgăduit Domnul".

18 Despre plâns și virtuțile lui spirituale cf. Tr. I, 3, 33 (*Viața*, p. XXXII); II, 2, 17—18 (*Filoc. VII*, p. 246—249): botezul lacrimilor, al doilea Botez.

de avuţii sau posesiuni *(aktemosýne)*, se naşte acum plânsul şi mângâierea desăvârşită.

Căci abia după ce omul, părăsind toate, a renunţat de tot, la bani şi avuţii, ridicând sufletul de la grija lor, se poate acum întoarce la supravegherea de sine,[19] liber de cele ce-l distrag realmente în afară. Iar când mintea se înalţă de la tot ceea ce este sensibil şi iese la suprafaţă din potopul tulburării celei dinspre unele ca acestea şi priveşte omul cel lăuntric, văzând mai întâi chipul *(prosopeíon)* sau masca hidoasă la care a ajuns prin căderea în cele de jos, se grăbeşte îndată să-l spele cu plânsul. Apoi, după ce-a spălat acest văl diform, neîmpărtăşit fiind sufletul în chip puţin nobil de feluritele relaţii, intră netulburat în cămara cea cu adevărat lăuntrică a sa şi se roagă tatălui celui în ascuns (Mt. 6, 6) şi care îi oferă darul care conţine toate harismele, adică mai întâi partea gândurilor *(he logismôn eiréne)* împreună cu care desăvârşeşte smerenia *(tapeinosis)* generatoarea şi susţinătoarea oricărei virtuţi, cea pe care însuşi duhul o creează din nou înnoind cele din lăuntru ale omului (Ps. 50, 11), iar în unele ca acestea ca într-o livadă neclintită a paraclisului duhovnicesc al minţii cresc feluriţii pomi ai adevăratei virtuţi, iar în mijlocul livezii se înalţă palatul sacru al iubirii *(tà tês agapês hierà basileía)*, la porţile cele dinafară ale căreia înfloreşte preludiul *(urooímion)*[20] veacului ce va să vină: negrăita şi neluata bucurie. Căci lipsa de avuţii *(aktemosýne)* este maica lipsei de griji *(amerimnía)*; lipsa de griji este maica atenţiei şi rugăciunii *(prosochè kaì proseuché)*; aceasta îndepărtează prezumţiile *(prolépseis)*; iar respinse fiind acestea, se săvârşeşte uşor calea virtuţii, iar conştiinţa devine fără prihană. Şi aceasta izvorăşte bucuria *(chará)* şi râsul cel fericit al sufletului. Atunci lacrimile îndurerate se prefac în dulceaţă, cuvintele lui Dumnezeu devin dulci gâtlejului şi mai presus de miere gurii; cererea stăruitoare în rugăciune se preschimbă în mulţumire; meditaţia dumnezeieştilor mărturii este veselia inimii împreună cu nădejdea neruşinată (Rom. 5, 5); iar nădejdea ca una ce este în latura vestibulului se ataşează de ele în această experienţă a gustării, şi învaţă bogăţia supraabundentă a bunătăţii dumnezeieşti, după cel ce a zis: „Gustaţi şi vedeţi că e bun Domnul" (Ps. 33, 9); Domnul care este veselia drepţilor, bucuria celor fără de prihană, desfătarea celor smeriţi şi mângâierea celor ce plâng pentru El[21] (1077 C — 1080 B).

Prin urmare, *sărăcia cu duhul* naşte plânsul duhovnicesc, iar *plânsul duhovnicesc* câştigă *mângâierea Duhului.* Mângâierea efectivă presupune prezenţa reală a Mângâietorului, unirea reală cu Persoana Lui divină. Cei ce şi-au curăţit şi împodobit sufletul cu virtuţi ca pe o mireasă, urmează Palama, ar fi nedesăvârşiţi şi neîmpliniţi fără nunta tainică şi uni-

19 Cf. *Tr.* I, 2, 5 *(Viaţa,* p. V—VI): cele două activităţi ale minţii: rectilinie, asupra obiectelor sensibile şi inteligibile, şi circulară sau pură, asupra ei înşişi.

20 Referitor la natura eshatologică a luminii taborice, anticipare *'prooimion* şi *árrabon)* a Împărăţiei, mai ales Tr. I, 3, 26, 28, 37, 43 *(Viaţa,* p. XXXVI, XXXVII, XXXXV, L—LI) şi *Capita physica* 66—67; P.G. 150, 1168C—1169A; *Filoc. VII,* p. 471—472.

21 Cf. *Tr.* I, 3, 44—47 *(Viaţa,* p. LI—LIV): calea unirii şi luminii, pasaj extrem de important şi care ar trebui citat integral şi Tr. I, 36, 16 *(Viaţa,* p. XXVII).

rea duhovnicească dar reală cu Mirele râvnei și iubirii lor. Deși potrivnicii akindyniști, acum la putere, i-au poruncit să tacă — la data alcătuirii opuscusului Palama fiind închis în temnița palatului imperial — cu desăvârșire asupra misterului duhovnicesc al unirii omului curățit și luminat prin virtuți cu Dumnezeu în har, din dragostea și convingerea interioară, neclintită a adevărului și nețінând seama de această interdicție abuzivă, Sf. Grigorie Palama consideră drept datoria sa personală „să urmăm mai departe cuvântul nostru crezând cele zise de părinții noștri, privind spre aceia și învățând și pe alții". „Căci am crezut zice, de aceea am grăit" (Psalm 115, 1 și II Cor. 4, 12). Și noi credem și de aceea grăim" (1080 C).[22]

Și astfel, într-un pasaj remarcabil prin densitate și simplitate (1180 C—1181 B), utilizând imagini, expresii și aluzii din limbajul metaforic biblic și patristic al motivului anabazei spirituale, Sf. Grigorie Palama înfățișează monahiei Xeni și culminația procesului tainic de unire contemplativă a omului în integralitatea ființei lui (minte și trup) cu Dumnezeu în lumina mai presus de lume a energiilor sale necreate: După ce a izgonit orice patimă rușinoasă dinlăuntrul ei, mintea *(noûs)* se întoarce în întregime spre sine însăși în activitatea sa pur spirituală, în rugăciune neîncetată, întorcând spre sine și celelalte puteri ale sufletului „filocalizat" prin plugăria virtuților. Înaintând în continuare spre desăvârșire prin urcușurile practice *(prakticàs anabáseis)*, mintea se spală pe sine depărtându-se nu numai de murdăriile răutății, ci și de orice lucru străin efectiv de activitatea sa pură, deci nu numai de cele sensibile, ci inclusiv de cugetare *(dianoía)*. Prin aceasta, ea se înalță mai presus de cele inteligibile *(tà noetà)* și de înțelesurile *(ta noémata)* imaginate în jurul lor, și stă în preajma lui Dumnezeu surdă și mută *(kóphos kaì álalos)*. Atunci harul dumnezeiesc preface și desăvârșește pe omul cel lăuntric, luminând cele dinlăuntru ale lui, o lucru nemaiauzit, cu lumină negrăită. „Luminându-se atunci de ziuă și luceafărul răsărind în inimile noastre" (II Pt. 1, 19), omul cel adevărat restabilit prin har, iasă după cuvântul profetic al psalmistului, la adevărata lucrare a lui (Ps. 103, 23). Folosindu-se de lumina dumnezeiască și urcând calea ce duce „spre munții cei veșnici", el se face atunci văzător în această lumină a realităților supracosmice, fără a se despărți însă nici o clipă de materia care împreună înaintează și ea într-acolo cu el dintru început. Nu urcă însă aici cu aripile imaginației minții, fiind acum departe de toate cele sensibile și inteligibile deopotrivă, ci se înalță spre adevăr cu puterea negrăită a duhului[23] și printr-o percepție duhovnicească negrăită aude cuvinte neauzite și vede lucruri nevăzute. Și toate acestea, o minune, sunt și se fac încă de aici *(entheuthen)*. Devenind astfel un adevărat înger în trup și aducând lui Dumnezeu prin sine însuși drept ofrandă întreaga specie a creatorului, ca unul ce participă la toate cele create, omul participă acum și la Cel ce este mai presus de toate cele

---

22 Cf. *Tr. I*, 9, 44, unde se citează Ps. 115, 1 și 2 Cor. 4, 12.
23 Cf. *Tr.* I, 3, 30 (*Viața*, p. XXXIX—XXXX).

ce sunt, devenind astfel chip[24] sau icoană desăvârșită a lui Dumnezeu. Pasajul rezumat de noi în extenso mai sus este caracteristic și reprezentativ pentru întreaga teologhisire și viziune palamită asupra spiritualității. Fapt semnificativ, însuși Palama l-a reprodus literal de cel puțin trei ori în scrierile sale,[25] iar patriarhul Philotheos în „Enkomion"-ul[26] biografic închinat arhiepiscopului Tesalonicului cu ocazia canonizării sale, îl reproduce și el în cadrul unui fragment mai mare extrăgându-l tocmai din cuvântul către Xeni, de care ne ocupăm.

În continuarea acestui pasaj sintetic și revelator, Palama citează (1081 B D), drept justificare patristică a aserțiunilor sale asupra desăvârșirii spirituale înțeleasă ca unire duhovnicească a omului cu Dumnezeu prin har, pasaje revelatorii din scrierile lui Evagrie (sub numele lui Nil Ascetul) Diadoh al Foticeii și Isaac Sirul,[27] citate care-l arată pe Palama solid ancorat în tradiția spiritualității răsăritene de totdeauna. Deosebit de important se relevă citatul din Diadoh. Alături de referințele biblice puse în joc anterior, Apoc. 20; In. 15), el împrăștie orice echivoc ce ar mai putea plana asupra Ortodoxiei și eclesialității spiritualității palamite, scoțând-o ferm în afara oricărei pretinse acuze de mesalianism; el arată limpede că iluminarea harică, vederea luminii dumnezeiești sau întâlnirea omului purificat de patimi cu Dumnezeu în lumină, nu este altceva decât sensibilizarea prezenței eshatologice a harului baptismal;[28] arvuna sacramentală a Împărăției lui Dumnezeu ascunsă înlăuntrul nostru (Lc. 17, 21) și explicitată etic ascetic ca o experiență reală a anticipării Parusiei și Înverii finale. „Ceea ce caută isihastul aducându-și mintea în inimă,

---

24 Cf. *Capita physica* 39 și 64; P.G. 150, 1148 BC. 1168 AB; *Filoc. VII*, p. 449, 469—470.

25 *Cuvânt către Xeni*, P.G. 150, 1080—1081; *Cuvânt către Ioan și Teodor filosofii*, ed. Oikonomos, Athena, 1861, p. 299 și *Antireticul VII, 11 contra lui Akindynos*, Cod. Coisl. 98, f. 190 v. — 191 v.

26 P.G. 151, 576 A — 578C = P.G. 150, 1077 D — 1084 B.

27 Pseudo-Nil (= Evagrie): „Starea sufletului în rugăciune este înălțime inteligibilă, asemenea culorii cerului, căruia lumină i se face în vremea rugăciunii Sf. Treime" și „Dacă vrea cineva să vadă starea minții, să se lipească de toate înțelesurile, și atunci îl va vedea pe el asemenea safirului sau culorii cerului. Dar a face aceasta fără nepătimire este cu neputință" (*de malorum cognitionibus* 18; P.G. 79, 1221B; cf. și *Praktikos* I, 70; P.G. 40, 1244A) citat și în Tr. I, 3, 6.40 (*Viața*, p. XVIII, XXXVIII).

Sf. Diadoh: „Două lucruri face în noi harul prin Botez, dintre care unul întrece de infinite ori pe celălalt. Căci cel dintâi ne reînnoiește în apă și face să lucească „după chip, netezind orice zbârcitură a păcatului, celălalt însă este primit ca să lucreze împreună cu noi. Prin urmare, când mintea va începe să guste în multă simțire din bunătatea Duhului, atunci trebuie să știm că harul începe să zugrăvească, așa-zicând peste „chip", „asemănarea", așa încât simțirea aceasta ne arată cum este formată în noi „asemănarea", dar desăvârșirea asemănării o vom cunoaște abia din „luminare" și „Dragostea duhovnicească nu o poate câștiga cineva până nu a fost luminat în toată încredințarea de Sf. Duh. Căci până nu primește mintea în chip desăvârșit „asemănarea" prin dumnezeiasca lumină, poate avea toate celelalte virtuți, dar este lipsită de dragostea desăvârșită (*capita de perfectione spirituali 89; Filoc. I*, p. 379—380); in *Tr.* I, 3, 7. Palama citează și cap. 40.

Sf. Isaac Sirul: „În vremea rugăciunii mintea plină de har vede curăția sa proprie asemenea culorii cerului care a fost numită loc al lui Dumnezeu de bătrânii lui Israel când s-a văzut de aceștia în munte" (tom. 32; *Filoc. X*, p. 179) pasaj arătat și în *Tr.* I, 3, 6, 21 (*Viața*, p. XVIII, XXXII).

28 Cf. *Tr.* I, 3, 38 (*Viața*, p. XXXXVI): *tóte-èxothen*"; „*nyn-èndothen*".

comentează Meyendorff este acel „luceafăr (II Pt. 1, 19) pe care l-a făcut să strălucească venirea lui Hristos „legile duhului" pe care harul le-a gravat acolo. Atunci el descoperă adevăratul destin uman care constă în a domni peste întreaga creaţie şi a conduce spre Dumnezeu, regăsindu-şi „adevărata lucrare", cea pe care i-o încredinţase Creatorul odinioară în Paradis".[29]

Această luminare dumnezeiască se răsfrânge însă asupra întregii fiinţe umane, considerată ca un întreg psiho-fizic unitar: „Dar mintea învrednicită de acea lumină transmite şi trupului unit cu ea multe mărturii ale frumuseţii divine, mijlocind între harul dumnezeiesc şi grosimea trupului şi prmind în el putinţa celor cu neputinţă (1081 D).[30] În această condiţie, transfigurată de plenitudinea luminii harului, mintea devine subiectul multor harisme ale iluminării, între care se înscrie vederea prin lucruri, vederea înainte *(tò diorân kaì proorân)* ca şi cunoaşterea raţiunilor duhovniceşti ale existenţelor *(diatranôn toùs tôn ónton lógous)*, căci „aşa precum cineva privind într-o rază de soare vede şi atomii aerului în ea, chiar dacă nu este acesta scopul privirii lui, tot aşa şi cei ce petrec curat cu acele dumnezeieşti raze al căror rost prin fire este descoperirea tuturor lucrurilor, văd nu numai cele ce sunt sau cele ce au fost, dar şi cele ce vor fi, cunoaşterea cu adevărat a unora ca acestora fiind pe măsura curăţiei *(katà analogían tês katharótetos)*. Dar, înainte de unele ca acestea, are loc întoarcerea spre minte a tuturor puterilor sufletului şi lucrarea lor conform minţii şi lui Dumnezeu, prin care pregătite fiind se fac bine dispuse faţă de Prototip[31] care este acea Frumuseţe originară şi uriaşă a harului călăuzitor. Spre o asemenea înălţime ridică fericitul plâns pe cei curaţi cu inima şi săraci cu duhul" (1083 A B).

„Dar întrucât, pentru uşurinţa *(rhatymía)* sălăşluită în noi, acestea sunt încă mult deasupra noastră, întorcându-ne iarăşi la temelia lor, hai să mai tratăm puţin despre plâns".[32] Plânsul urmează tuturor formelor de sărăcie, inclusiv celor fără de voie şi potrivit lumii, dar în acest caz este vorba de un plâns şi de o întristare pătimaşă, pofticioare de ceea ce nu are, şi deci nemângâiată vreodată. O astfel de întristare după lume „lucrează moartea" (II Cor. 7, 10) şi este păcat de moarte căci cei cuprinşi de ea nu cred cu tărie în Evanghelia lui Dumnezeu profeţilor şi Apostolilor, care au binevestit bogăţia cea nesecată prin sărăcie, negrăita slavă prin simplitate şi voluptatea lipsită de durere prin înfrânare, şi nu au de ales deci să intre la viaţă prin poarta şi pe poarta cea strâmtă şi cu chinuri (1084 C). Căci „viaţa cea adevărată a sufletului este lumina dumnezeiască adusă de plânsul cel după Dumnezeu *(he óntos zoè tês psychês phôs estì théion, apò toû katà theòn pénthous prosginómenon)* precum s-a zis de către părinţi, iar moartea sufletului este întunericul cel rău, adus sufletului de întristarea cea după lume" (1084 D), spune Palama

29 Meyendorff, *A Study*, p. 153.

30 Cf. *Tr.* I, 3, 42 (*Viaţa*, p. L—LI).

31 *Cf.* Tr. I, 3, 39 (*Viaţa*, p. XXXXVI, XXXXVII).

32 Cf. Stăniloae, *Sp. Ort.*, p. 115—116 şi *Filoc. VII*, p. 229—230 nota 301 şi p. 247 notele 332—333.

citând şi un pasaj semnificativ din Marcu Ascetul.[33] Trebuie să se ştie că „întristarea după lume este născută şi întărită din toate patimile. Prin urmare ea poartă icoana şi este ca un fel de preludiu şi arvună a plânsului veşnic şi fără de sfârşit pentru cei ce nu au ales de bună voie plânsul cel fericit de Domnul, plâns care nu numai că poartă drept câştig mângâierea rodind arvuna bucuriei celei veşnice, dar întăreşte şi virtutea, făcând sufletul neschimbat faţă de rele" (1085 B). Tot plânsul, ca expresie a pocăinţei şi veritabil al doilea botez are puterea de a câştiga iertarea şi nesocotirea la judecată a păcatelor făcute în trecut. Acesta este deci câştigul începutului plânsului care este de cele mai multe ori dureros având unit cu el frica de Dumnezeu (1085 B). Înaintând însă omul în virtute, plânsul se uneşte în chip minunat cu iubirea de Dumnezeu şi rodeşte dulcea şi sfânta mângâiere a bunătăţilor duhovniceşti ale Mângâietorului, bunătate care este gustată prin plâns, dar care pentru cei care n-au încercat-o din experienţă este neauzită foarte şi una negrăită. Căci dacă nimeni nu va putea vesti dulceaţa mierii celor ce n-au gustat-o încă, cum va putea povesti cineva celor ce nu o cunosc din experienţă plăcerea sfintei bucurii celei din Dumnezeu şi a harului Lui?[34] (1088 A).

Ca exemplu *(parádeigma)* apropiat al plânsului duhovnicesc şi al rolului lui în unirea omului cu Dumnezeu, Palama aduce lacrimile şi suspinurile îndrăgostiţilor până la unirea lor conjugală deplină într-un singur trup, unire care este „taină mare în Hristos şi în Biserică" (Efes. 5, 32). „Căci precum aceia sunt un trup, tot aşa şi cei ce sunt ai lui Dumnezeu sunt un duh cu Dumnezeu cum zice Apostolul (I Cor. 6, 17). Unde sunt deci cei ce numesc creat harul sălăşluit în Sfinţii lui Dumnezeu? Să cunoască dar că blasfemiază împotriva Duhului Sfânt, Cel ce se împărtăşeşte pe Sine sfinţilor" (1088 B). Pe lângă paradigma conjugală ce trimite la interpretările patristice ale Cântării cântărilor, ca alegorie a unirii mistice a sufletului cu Dumnezeu, un alt exemplu edificator este cel oferit în parabola Fiului risipitor (Lc. 15, 11—32). Începutul plânsului se aseamănă întoarcerii fiului risipitor. Pe cel ce lucrează plânsul umplându-l în această fază ruşinea. Sfârşitul plânsului însă se aseamănă întâmpinării şi îmbrăţişării Tatălui celui de sus întru a cărui bogăţie neasemuită a milostivirii Fiul, umplându-se de multă bucurie şi îndrăzneală este sărutat de Tatăl şi-l sărută şi el la rândul lui, şi împreună

33 „Cel cuprins de gânduri rele, cum va vedea păcatul, aflat şi învăluit fiind sub ele, care sunt întunerec şi ceaţă sufletului, căzută peste el din gânduri, cuvinte şi fapte rele? Iar cine nu vede acest păcat cuprinzător, cum se va ruga să fie curăţit de el? Iar cel ce nu va fi curăţit cum va găsi locul firii curate? Iar cel ce nu-l găseşte pe acesta, cum va vedea casa cea mai dinlăuntru a lui Hristos? Trebuie, prin urmare, să căutăm acea casă şi să stăruim a bate la uşa ei prin rugăciune .... dar nu numai să luăm, ci să şi păzim (ceea ce ni s-a dat), căci sunt unii care şi după ce au primit au pierdut. Căci o cunoştinţă simplă sau o experienţă întâmplătoare a acesteia au şi cei târzii în învăţătură şi tinerii. Dar lucrarea stăruitoare, cu răbdare, abia dacă o au cei evlavioşi şi mult încercaţi dintre bătrâni". (*225 de Capete despre legea duhovnicească* 224—225; Filoc. I, p. 272—273). „Iar cu acesta (cu Marcu Ascetul) — continuă îndată Palama — este de acord şi Macarie cel ceresc după cunoştinţă şi întreg corul celor evlavioşi" (1085 A).

34 Cf. *Tr.* I, 3, 34 (*Viaţa*, p. XXXXII—XXXXIII).

intrând în casă mănâncă împreună cu Tatăl desfătându-se de lumina cerească (a se vedea și troparul „Brațele părintești..." din oficiul liturgic al tunderii în monahism și care actualizează și el tocmai parabola Fiului risipitor).

Cu aceste două exemple biblice ia sfârșit și cuvântul despre patimi, virtuți și roadele liniștirii minții, adresat monahiei Xeni de Grigorie Palama, nu înainte însă de clasica exhortație morală finală: „Și să venim și noi în sărăcia cea fericită" să ne închinăm și să cădem și să plângem[35] înaintea Domnului Dumnezeului nostru" (Ps. 94, 6) ca să spălăm cele ce am păcătuit înainte, să ne facem neclintiți față de răutate și să întâlnim pe Mângâietorul mângâindu-ne întru El și slavă dându-I Lui împreună cu cel fără de început al Lui Părinte, și cu cel Unul Născut Fiul lui Dumnezeu acum și pururea și în vecii vecilor. Amin". (1088 C).

Aceasta este imaginea coerentă a spiritualității ortodoxe răsăritene ca mișcare generală a credinciosului de unire cu Dumnezeu în Hristos prin curățire, luminare, vedere în viziunea unui opuscul filocalic mai puțin cunoscut al Sf. Grigorie Palama. În ce privește acum problema raportului morală-spiritualitate, simplificând, ea se reduce în fond la întrebarea: Este spiritualitatea ortodoxă filocalică în general și cea palamită în special așa cum a fost ea înfățișată în Apus, rezervată exclusiv monahilor, sau se adresează tuturor creștinilor deopotrivă și fără excepție? După cum atestă textele literaturii ascetice bizantine, inclusiv opusculul palamit recenzat mai sus, răspunsul nu poate fi decât în favoarea valabilității universale a tuturor exigențelor etic ascetice ale spiritualității, pentru toți fără excepție. *Universalitatea* revendicărilor etice ale spiritualității se întemeiază pe *unitatea și unicitatea* ei; iar acestea din urmă au drept fundament unitatea, identitatea și universalitatea harului sacramental-baptismal, temeiul obiectiv al întregii etici creștine (Efes. 4, 4—6). În viziunea ortodoxă nu există, ca în morala romano-catolică occidentală, o morală dedublată, într-o morală minimală pentru laici și una maximală pentru monahi, separate ca obiective și mijloace. Răsăritul a fost consecvent întotdeauna maximalismului etic derivat din inspirația esențial eshatologică a eticii comunităților apostolice primare. Ca și acelea, el n-a făcut niciodată separație tranșantă între „sfaturi" și „porunci", înțelegând constant că Evanghelia se adresează tuturor și fiecăruia în totalitatea exigențelor sale. Unitatea, integralitatea sau maximalul imperativului etic ortodox este reflexul practic al unității, deplinătății și maximalului indicativului haric-sacramental, fundamentul obiectiv al vieții morale evanghelice. Căci, așa cum s-a zis, „morala este concretizarea unirii sacramentale... efectul moral dezvoltă și adâncește viața lui Hristos revărsată în noi prin Botez",[36] asceza noastră nefiind altceva

35 Cf. *Tr.* I, 3, 52 (*Viața*, p. LVII—LVIII).

36 Cf. *Sf. Taină a Botezului în viața morală creștină* în Nicolae Mladin, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 286—300 și tot acolo de același *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, p. 273—285. cf. și textele filocalice clasice ale lui Marcu Ascetul, *Responsia ad eos qui de divino baptismate dubitant*, P.G. 65, 985—1028; *Filoc.* I, p. 274—309. „Precum harul este desăvârșit, dar noi nu suntem desăvârșiți din pricina neîmplinirii poruncilor, tot așa Sf. Botez este desăvârșit față de noi, dar noi nu suntem desăvârșiți față de el.

decât „o moarte treptată cu Hristos, o prelungire prin voinţă a botezului".[37] Spiritualitatea ortodoxă este în pură şi autentică inspiraţie paulină „viaţă în Hristos, dezvoltarea şi explicitarea prezenţei sacramentale a lui Hristos înseamnă creştere liberă necontenită (Fil. 3, 12—15) de la „pruncia" duhovnicească până la „statura bărbatului desăvârşit", la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos" (Efes. 4, 13—14).[38]

După cum s-a putut constata deja, toate aceste elemente sunt prezente explicit sau aluziv şi într-o prezentare pregnantă şi originală şi în cuvântul de spiritualitate a Sf. Grigorie Palama prezentat mai sus. Ne rămâne doar să le recapitulăm şi să le integrăm sistematic.

1. Baza moralei şi spiritualităţii creştine unice este fundamentul haric obiectiv, sacramental-baptismal. De aici decurge şi hristocentrismul şi eclesialitatea[39] constitutive moralei şi spiritualităţii autentic evanghelice şi creştine. Aceste caractere sunt menţionate sau sugerate în cuvântul analizat de prelucrarea fidelă a parabolei ioaneice despre Iisus viţa cea adevărată, parabolă cu sens euharistic şi eclesial transparent, de trimiterea clară la Apoc. 20, unde se vorbeşte despre resurecţia baptismală, ca şi de citatul expres din Diadoh al Foticeii (cap. 89). După cum documentat concluziona păr. Meyendorff în monografia sa de referinţă, Sf. Grigorie Palama a realizat o adevărată „integrare teologică a isihasmului" şi a diverselor curente şi tendinţe existente în spiritualitatea răsăriteană, între extremele evagriană şi mesaliană, extreme marcate de individualism spiritual şi elitism harismatic. Părţile pozitive ale acestor direcţii spirituale au fost integrate în spiritualitatea hristocentrică sacramentală şi eclesială a „vieţii în Hristos", şi ale cărei implicaţii vor fi dezvoltate în epocă în chip magistral în opera cu acelaşi nume a lui Nicolae Cabasila. Prin aceasta, Palama a purificat, degajat şi eliberat definitiv spiritualitatea ascetic monastică răsăriteană de ultimele vestigii ale spiritualismului neoplatonizant (origenisto-evagrian) şi ale harismatismului

---

Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrare pentru care ai primit puterea (*dòs tòn ergasían, eìs tèn tèn dynamin eilèphas*) şi te pregăteşte să primeşti arătarea celui ce locuieşte în tine" (p. 290). „Puterea pentru împlinirea poruncilor am primit-o şi din legăturile morţii am fost dezlegaţi. Deci datoria, care ne rămâne nouă, este aceea a lucrării, şi de nu vom lucra poruncile lui Dumnezeu, harul dat nouă nu se va descoperi" (p. 292); la fel şi Diadoh al Foticeii: „La început harul îşi ascunde prezenţa în cei botezaţi, aşteptând hotărârea sufletului ca atunci când omul se va întoarce spre Domnul să-şi arate „printr-o negrăită simţire, prezenţa în inimă ... Deci dacă omul va începe de aici înainte să sporească în păzirea poruncilor şi să cheme neîncetat pe Domnul Iisus, focul sfântului har se va revărsa şi peste simţurile cele dinafară ale inimii ... Iar când cel nevoitor se va îmbrăca cu toate virtuţile şi mai ales cu desăvârşita sărăcie, atunci harul îi va lumina toată firea, printr-o simţire mai adâncă, încălzindu-l spre şi mai multă dragoste de Dumnezeu" (*capita de perfectione spirituali* 85; *Filoc. I*, p. 376).

37 D. Stăniloae, *Sp. Ort.*, p. 9.

38 *Teologia Morală Ortodoxă* II ,1980, cap.: Desăvârşirea morală (N. Mladin), p. 338—347 şi mai ales 343—347.

39 Despre caracterul hristologic pnevmatologic şi bisericesc al spiritualităţii ortodoxe, pe larg la Stăniloae, *op. cit.*, p. 38—49.

antieclesial meselian, ultimul deosebit de activ în varianta sa bogomilă în Balcanii secolului XIV.[40]

2. Sacramentalismul eclesial, hristo- şi pnevmatocentric care reprezintă fundamentul spiritualităţii creştine unice este înţeles în sensul lui originar ca eveniment pnevmatic-eshatologic ce introduce real pe credincioşi în dimensiunea eshatologică, postresurecţională şi pentacostală a existenţei umane desăvârşite. Ca urmare a bazei sacramentale deci, spiritualitatea evanghelică autentică are drept orizont specific eshatologismul sacramental. După cum se ştie,[41] caracterul eshatologic al existenţei creştine, decisiv în viaţa comunităţilor apostolice primare din epoca preconstantiniană, a fost radicalizat până la extrem în sec. III—V în experienţa spirituală unică în felul ei şi ireproşabilă a Părinţilor Deşertului. Refuzul total al istoriei şi al lumii, al eonului actual, refuz exteriorizat în regresiunea voluntară la forme şi condiţii de existenţă pre-istorice (vezi păscătorii, dendriţii, stiliţii, zăvorâţii), ce accentuau paroxistic existenţă în contratimp cu lumea şi istoria, a avut rolul de a câştiga, prin forme exterioare extreme, libertatea interioară faţă de lume şi istorie. Experienţa Deşertului ca experienţă eshatologică exteriorizată la maximum a reprezentat după P. Evdokimov, negativ: o operaţiune terapeutică universală, o vomitare colectivă, obiectivarea şi proiecţia în afară a impurităţii interioare acumulate în om de-a lungul istoriei, iar pozitiv: formarea arhetipului ascetic eshatologic al omului nou. Plasându-se în condiţiile în contratimp de un radicalism extrem, părinţii Deşertului au pregătit întoarcerea şi interiorizarea eshatologicului în lume şi istorie, sub forma monahismului clasic, formă forjată de un Vasile cel Mare, Diadoh, Macarie sau Ioan Scărarul. Este meritul acestor personalităţi spirituale de excepţie de a fi înţeles că retragerea eshatologică în contratimp este doar o primă fază iniţială şi pedagogică a unui ciclu ce trebuia să se desăvârşească printr-o nouă şi superioară integrare, dar acum de pe poziţiile unei libertăţi suverane, în timp, lume şi istorie, cu scopul spiritualizării şi transformării lor progresive în vederea Parusiei finale. Or, această interiorizare a eshatologicului a fost posibilă doar prin sublinierea riguroasă a fundamentelor sacramental-eclesiale ale ethosului evanghelic originar. Pe această bază numai, experienţa eshatologică este accesibilă acum interior şi pozitiv; eshatonul este regăsit în experienţa isihastă a rugăciunii inimii şi a luminii taborice, ca o anticipare a Parusiei şi împărăţiei finale. Iar la Grigorie Palama în sec. XIV, această experienţă etică, acest eshatologism constitutiv şi sacramental al etosului evanghelic este conştiinţă teologică explicită şi deplină. Meritul lui deosebit constă în a fi sesizat cu pătrundere deosebtă caracterul eshatologic al prezenţei pnevmatice a lui Hristos şi a Duhului în viaţa harică a trupului Bisericii, şi de a fi înţeles sacramentalismul moralei creştine ca un sacramentalism

---

40 Cf. Meyendarff, *A. Study*, p. 134—156. Revelator şi episodul din viaţa lui Palama relatată de Philotheos în „Enkomion", şi referitor la discuţiile lui Palama; n drum spre Athos ca să intre în monahism, cu bogomilii de pe muntele Papikion (şi Meyendorff, *op. cit.*, p. 33).

41 Consideraţiile istorice de la acest punct după P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle. Dès Pères de Desert à nos jours*, Paris, 1964, p. 101—120.

eshatologic. Întreaga morală şi spiritualitate creştină sunt astfel integrate în orizontul eshatologic desăvârşitor al Împărăţiei lui Dumnezeu. Dar nu într-o eshatologie futuristică de tip iudaic, apocaliptic (sau „adventist"), ci într-una „realizată" adică real prezentă deja sau mai exact inaugurată (G. Florovsky) deja sacramental şi explicitată conştient, liber şi sinergic în efortul moral de desăvârşire etică ascetică a persoanelor umane în parte. Moartea şi învierea sacramentală cu Hristos şi Cincizecimea sacramentală care sunt actualizate şi conştientizate etic ascetic în mortificarea şi resurecţia morală a persoanei umane, au drept obiectiv moral anticiparea biruinţei definitive asupra morţii psiho-fizice biruinţă ce va avea loc deplin la Înveirea cea de obşte, odată cu desăvârşirea sau definitivarea Împărăţiei lui Dumnezeu la Parusia Domnului. Prin sacramente şi spiritualitatea care activează energia harică sacramentală deci, devenim progresivi „fii ai învierii" (Lc. 20, 30), participând deja anticipat la Învierea finală ca intrare în lumina cea neînserată a împărăţiei celei fără de sfârşit.

3. Deducţia întregii morale şi spiritualităţi din exigenţele universale ale Predicii de pe munte, constituţia fundamentală a eticii eshatologice a Împărăţiei lui Dumnezeu, considerarea spiritualităţii drept o simplă explicitare riguroasă a conţinutului etic al Fericirilor,[42] indică cu claritate faptul că Palama vizează în scrierile sale mistico-ascetice pe tot credinciosul, indiferent de sex şi condiţie socială. Îndemnurile neotestamentare la desăvârşire şi sfinţenie etică ascetică (Mt. 5, 48; 7, 13—14; Efes. 4; I Pt. 1, 15—16; I In 2, 6) este limpede că privesc pe absolut fiecare credincios încorporat baptismal în moartea şi învierea lui Hristos, dat fiind că el dispune astfel de întreg potenţialul haric esenţial în vederea atingerii acestui scop, şi urmează să dea socoteală la judecată de chivernisirea arvunei sacramentale primită ca dar. De aceea, scriind monahiei Xeni, Palama a ţinut să precizeze că purificarea marală reclamată de exigenţele evanghelice nu este privilegiul tagmei monahale, ci că „este cu putinţă şi celor ce vieţuiesc în căsătorie să câştige această căsătorie, dar cu foarte mare dificultate; (1056 A). Dar cel mai explicit în această chestiune decisivă se pronunţă un text din Triade care sună astfel: „Această cale („ishastă") spre desăvârşita iubire nepătimire se deschide spre cele de sus şi se potriveşte cu deosebire celor ce s-au retras din lume. Căci odată ce s-au dedicat lui Dumnezeu, şi stăruie cu mintea netulburată în convorbirea cu El, prin această împreună petrecere, leapădă uşor povara patimilor rele şi adună comoara iubirii. Iar cei ce se mişcă în lume sunt datori

42 O încercare oarecum similară şi contemporană lui Palama de a deduce exigenţele moralei creştine din Fericirile evanghelice prin care „păzim viaţa cea întru Hristos luată prin Taine", se poate urmări — într-o interesantă paralelă — în cartea VII a celebrului tratat al lui Nicolae Cabasila „*Despre viaţa cea întru Hristos*", P.G. 150, 637684 mai ales 661 sq; trad. rom. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 191 sp. cf. şi col. 657D—660A, tr. rom. p. 148—149: pasaj remarcabil referitor la ascetica laică universală. „S-a voit uneori a opune palamismului ca sistem conceptual şi polemic isihasmului ca mişcare spirituală cu referire principală la Cabasila care ar ignora distincţia: esenţă-energii. Incorectă de fapt (Cabasila este autorul unui opuscul polemic contra lui Gregora), această opinie ignoră voit mesajul comun lui Palama şi Cabasila: omul ca destinat comuniunii cu Dumnezeu" (J. Meyendorff, *D. Sp.* XII, col. 102, vezi nota 1).

ca „forțându-se pe ei înșiși", *(biazomènous heautoús)* să se folosească de lucrurile din lume după poruncile lui Dumnezeu. În acest caz și latura pasională a sufletului lor, participând la această „forțare" *(bía)* va lucra potrivit cu acele porunci. Iar această forțare, prelungindu-se prin obișnuință produce o plăcută afecțiune față de poruncile dumnezeiești și preface în „deprindere" *(héxin)* dispoziția plăcută față de ele. Aceasta, la rândul ei, produce o ură statornică față de afecțiunile și deprinderile cele rele. Iar această ură contra deprinderilor rele rodește „nepătimirea" *(apatheía)* din care se naște „iubirea" *(agápe)* față de Cel singur bun. Viețuind și lucrând astfel, ei se cade să-și înfățișeze lui Dumnezeu latura pasională a sufletului lor ca o „jertfă vie" *(thysìa zôsa)*, cum a zis apostolul despre trupul nostru: „Vă îndemn pe voi, pentru milostivirile lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu" (Rom. XII, 1). Cum se poate înfățișa trupul nostru viu fiind jertfă bine plăcută lui Dumnezeu? Când ochii noștri văd lucrurile netede (Ps. 12, 13), când urechile noastre se supun învățăturilor dumnezeiești, nu numai ca să le audă pe ele, ci ca să-și amintească de poruncile lui Dumnezeu, ca să le împlinească pe ele (Ps. 102, 18), nefăcându-se „auzitori care uită", după cuvântul fratelui Domnului dintre apostoli: „ci privind de aproape la legea desăvârșită a libertății, stăruind în ea și făcându-se fericit în lucrarea lui" (Iac. 2, 25), când în sfârșit, limba, mâinile și picioarele, toate slujesc voii dumnezeești".[43]

4. În sprjinul acestui universalism, al exigențelor spiritualității celei una și omogene pledează convingător și câteva evenimente semnificative din viața Sf. Grigore Palama descrise în „Ecomionul" patriarhului Philotheos (P.G. 151, 551—655).

Inițiat încă din copilărie în practica rugăciunii lui Iisus de către celebrul mitropolit bizantin Teolipt al Filadelfiei[44] (560 B — 561 A) Palama intră în primăvara anului 1317 (21 ani) împreună cu cei doi frați ai săi în monahism la Muntele Athos. Între 1317—1320 se află sub conducerea unui isihast Nicodim de la Vatopedi, între 1320—1323 se află într-un „koinobion" al Marii Lavre, iar între 1323—1325 se află în asceză severă sub direcția unui isihast de origine constantinopolitană zis Grigorie cel Mare în Sihăstria („asketérion") atonită Glossia, nu departe de Magoula, unde sihăstrea Grigorie Sinaitul (1255—1346) și care avea acolo drept ucenici pe Isidor și Calist, viitorii patriarhi ecumenici și fermi apărători ai palamismului și teologiei energiilor necreate.

Din cauza incursiunilor sârbești, în 1325 Palama cu un grup de 11 monahi se retrage la Tesalonic, intenționând să plece de aici la Sinai sau Ierusalim. Același lucru îl intenționa separat și Grigorie Sinaitul, care și pleacă pe mare însoțit de Calist dar n-ajung decât la Constantinopol de unde după 6 luni se retrage definitiv la Parolia — o sihăstrie situată la granița imperiilor bizantin și bulgar, până la moartea sa (nov. 1346).

---

43 *Tr.* II, 2, 20 (*Filoc.* VII, p. 251—252 și notele 334—340).

44 Despre Teolipt al Filadelfiei (cu câteva opuscule traduse) vezi *Filoc. VII,* p. 35—42 și Meyendorff, *A. Study,* p. 19—20.

Isidor însă, rămâne la Tesalonic, împreună cu Palama. Din însărcinarea lui Grigorie Sinaitul, Isidor, deşi nu era decât novice, a creat şi condus la Tesalonic vreme de aproape 10 ani un cerc spiritual format din laici şi monahi (inclusiv câteva doamne notabile din oraş), propovăduind austeritatea evanghelică, virtuţile ascetice ca şi rugăciunea lui Iisus unui număr important de orăşeni. Cercul isihast de la Tesalonic şi-a extins influenţa şi asupra elitei intelectuale a marelui oraş. „Aceasta este o trăsătură curioasă a isihasmului din sec. XIII—XIV şi de care este responsabil şi Teolipt al Filadelfiei: viaţa monahală era concepută ca o misiune profetică în şi pentru lume, nu numai ca un mijloc de mântuire individuală".[45]

Doritor de linişte şi singurătate însă Palama, după ce fusese hirotonit ca preot, pleacă din Tesalonic şi se retrage între 1326—1331 la Veria, într-un ţinut macedonean locuit de aromâni, şi unde practica asceza severă de tip idioritmic (media între cenobitismul şi eremitismul complet), clasică pentru isihasm: cinci zile izolare, tăcere şi practica rugăciunii inimii, sâmbăta şi duminica liturghie, împărtăşire şi convorbiri spirituale. Aici la Veria, ne relatează patriarhul Philoteos, are loc un episod instructiv: e vorba de discuţia avută de Palama cu un monah oarecare pe nume Iov[46] (573 B—574 B) pe marginea rugăciunii minţii. Iov susţinea că rugăciunea minţii ar fi o practică recomandabilă şi posibilă numai pentru monahi. Sprijinit însă pe texte biblice şi patristice, Palama susţinea dimpotrivă că „trebuie nu numai să ne rugăm întotdeauna, ci să şi învăţăm pe toţi ceilalţi în de obşte, călugări, mireni, înţelepţi şi simpli, bărbati, femei şi copii şi să-i îndemnăm să se roage neîncetat (I Tes. 5, 17)".[47] În urma unei viziuni, (mai precis a unei anghelofanii) Iov recunoaşte şi el adevărul susţinerilor lui Palama „Povestind acest episod, Philotheos intenţionat desigur să accentueze un important moment din isihasmul acestei epoci: preocuparea lui pentru întreaga Biserică. Palama şi discipolii lui nu intenţionau să promoveze o metodă de spiritualitate esoterică intenţionată numai pentru un număr limitat de aleşi, distinşi de masa credincioşilor, ci doreau pur şi simplu să exprime intimitatea reală stabilită prin Întrupare între Dumnezeu şi toţi creştinii. Întreaga teologie a lui Palama nu este nimic altceva decât o prelucrare a acestei propoziţii fundamentale".[48]

Silit de incursiunile turceşti, Palama se reîntoarce la Athos stabilindu-se la „hesychastérion"-ul Sf. Sava al Marii Lavre, unde între 1331—1335 practică aceeaşi viaţă ca şi la Veria. În 1333 îşi începe aici activitatea scriitoricească, alcătuind Viaţa Sf. Petru Atonitul, cele trei capete despre rugăciune şi curăţia inimii, Scrisoarea către Pavel Asan despre marea schimă şi Omilia — tratat despre Intrarea Fecioarei Maria în biserică. Anii 1336—1347 îl găsesc viu angajat prin tratate şi sinoade în controversa iscată de Varlaam şi continuată de Akindynos şi Gregora,

45 Meyendorff, *op. cit.*, p. 35; cf. *Filoc. VII*, p. 78.
46 Episodul este prelucrat şi de Nicodim Aghioritul în cuvântul de încheiere al „Filocaliei" greceşti (1782) tradus în *Filoc. rom.* VIII, p. 546—552.
47 *Ibidem*, p. 547.
48 Meyendorff, *op. cit.*, p. 28.

iar din 1347 (efectiv însă abia din 1350 Palama a fost Arhiepiscop al Tesalonicului, funcţie deţinută până la moarte (13 nov. 1359).

Activitatea pastorală a Sf. Grigorie Palama la Tesalonic a avut două direcţii principale: 1. renaşterea liturgică (după modelul lui Teolipt) şi 2. dreptatea socială şi pacea civilă a oraşului grav afectat de violentele mişcări sociale ale „zeloţilor" (1341—1350). Această dublă activitate liturgică şi moral socială se oglindeşte fidel în cele 63 de predici ale Sfântului care alcătuiesc un omiliar anual complet transmis de numeroase manuscrise. Omiliarul reprezintă o latură de primă însemnătate a patrimoniului operei palamite. De aceea, investigaţia exhaustivă şi aprofundată a eticii şi spiritualităţii palamite reclamă o analiză detaliată şi a preţiosului material furnizat de omilii. În ele, personalitatea marelui teolog bizantin apare ca cea a unui păstor direct şi activ implicat în viaţa poporului lui Dumnezeu, în nevoile sale religios morale şi social comunitare. Referinţele directe la isihasm şi polemica teologică sunt aproape inexistente, omiliile ilustrând din plin aproape exclusiv dimensiunea pastorală, etic comunitară a spiritualităţii ortodoxe în înţelegere palamită. Ele atestă fără putinţă de tăgadă faptul că Palama era deplin conştient de faptul fundamental al moralei ortodoxe că unirea reală a credincioşilor cu Hristos ce are la bază unirea sacramentală cu El întrucât este o unire şi cu Biserica trebuie să fie totodată şi o sporire în iubirea aproapelui. Mai precis, Palama apare aici deplin conştient de faptul că „caracterul comunitar-bisericesc" şi sobornicesc al moralei şi spiritualităţii ortodoxe „este un caracter tot atât de esenţial ca şi cel hristocentric".[49] Iubirea de Hristos se transformă astfel în iubirea aproapelui şi zidirea comunităţii sociale. Într-un fel, studiul de faţă ar trebui deci completat cu un altul al cărui obiect special să fie etica şi spiritualitatea creştină aşa cum se degajă

48 N. Mladin, *op. cit.*, (vezi nota 36), p. 294 şi *Despre unele caracteristici ale moralei ortodoxe*, ibidem, p. 187—197: 1. hristocentrismul, 2. sobornicitatea, şi 3. creşterea duhovnicească; pentru relaţia morală spiritualitate vezi şi articolul recent al pr. prof. I. Bria, *Spiritualitate şi Slujire*, B.O.R., 101 (1983), nr. 9—10, p. 674—679: „prin personalismul ei excesiv, spiritualitatea poate pregăti o ruptură între sfinţenie şi slujire", iar „morala poate separa Evanghelia Fericirilor de situaţia lumii, considerând urmarea lui Hristos numai pe plan ascetic, etica socială socotită fiind ca activism situaţional, contextual" (p. 679); de aceea nu trebuie niciodată să se uite că „există două table ale Legii în Vechiul Testament, două porunci ale iubirii în Noul Testament, şi două altare în Biserică, cel dinlăuntru şi cel dinafară" (p. 67[illegible]). Aşadar, introversiunea verticalistă, hristocentrică şi anabazică, a autoperfecţionării morale se cere activ corelată şi echilibrată prin efortul extravertit, orizontalist, al diaconiei social-comunitare. Alminteri, accentul unilateral şi excesiv pus pe câte unul din cei doi poli constitutivi, deci simultani, nu succesivi, ai etosului moral creştin, riscă să dezechilibreze şi denatureze profund autenticitatea şi plenitudinea existenţei spirituale evanghelice, pentru care efortul de purificare şi spiritualizare se cere integrat activ în idealul comunitar suprem al Împărăţiei lui Dumnezeu. *Spiritualitatea şi etica socială* se prezintă astfel ca două dimensiuni concomitente ale aceleiaşi realităţi spirituale morale: nici spiritualitate fără deschidere social-comunitară, nici activism social nespiritualizat. „Asceza creştină, care este dezbrăcare de egoism şi îmbrăcare în iubire jertfelnică şi atotcuprinzătoare, disciplinare a forţelor psiho-fizice pentru a le feri de pericolul destrămării lor morale şi a se concentra în iubirea ziditoare de tot binele, ajută creştinului să participe la zbuciumul şi realizările vremurilor înnoitoare de azi" (N. Mladin, *op. cit.*, p. 349—350).

50 Temele morale ale omiliilor palamite se pot urmări preliminar după lista titlurilor lor din P.G. 150, 7[illegible]9—808.

ele în omiliile marelui arhiepiscop al Tesalonicului. Abia atunci vor reieşi în deplină evidenţă amploarea şi toate dimensiunile teologie morale ortodoxe care şi-au găsit în remarcabilele scrieri, ca şi în personalitatea de excepţie a Sf. Grigorie Palama una din culmile ei covârşitoare.

Diac. lect. Ioan I. Ică, jr.

ANTIMISELE DIN COLECŢIA MUZEULUI ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI. STUDIU ISTORICO-LITURGIC

(partea I-a)

I. *ORIGINEA ANTIMISULUI*

Între obiectele şi odoarele liturgice folosite la săvârşirea slujbelor bisericeşti în cadrul cultului practicat de Biserica Ortodoxă, locul cel mai de seamă îi revine antimisului. Antimisul „este preţuit ca un odor deosebit al sfintei noastre Biserici"[1] pentru că „este mai important chiar decât însuşi edificiul bisericii, căci fără de el nu se poate oficia Sfânta Liturghie, iar cu el episcopul sau preotul poate aduce jertfa liturgică oriunde şi pretutindeni în şi afară de biserică".[2]

Rolul deosebit ce-i revine antimisului ca „loc al prezenţei divine, de la care putem dobândi daruri ale mântuirii"[3], este indicat chiar de etimologia acestui termen. După opinia specialiştilor, cuvântul „antimis" provine din gr. *ánti* = în loc de şi din latinescul *mensa* = masă. Din contopirea acestor doi termeni, a rezultat, în limba greacă, cuvântul *antimision*, şi în limba latină *antimensium*. Prin filiera acestor două limbi, cuvântul a pătruns şi în limba română.

După cum reiese din nume, care exprimă destinaţia rituală a antimisului, el „are menirea să înlocuiască, în anumite împrejurări, sfânta masă sau prestolul din altarul bisericii[4], în timpul oficierii Sfintei Liturghii.

Şi aceasta, pentru că „fără Sfântul Antimis nu se poate săvârşi Sfânta Liturghie, nici chiar acolo unde se află prestol sfinţit şi cu sfinte moaşte".[5]

Antimisului i s-au dat, de-a lungul vremii, diferite definiţii.[6] Ma-

---

1 Diac. Prof. I. Ivan, *Sfântul Antimis. Importanţa unor Sfinte Antimise de la Mânăstirea Neamţ şi Secu*, în rev. „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", anul XLIV, 1968, nr. 5—6, p. 271.

2 Prot. dr. Gheorghe Cotoşman, *Antimisele Mitropoliei Banatului. Contribuţii la Istoria Mitropoliei Banatului din secolele XVIII şi XIX*, în rev. „Mitropolia Banatului", anul XV, 1969, nr. 10—12, p. 718.

3 Livius I. Jebelean, *Sfântul Antimis*, în rev. „Mitropolia Banatului" anul XXXVI, 1986, p. 27.

4 Gheorghe Cotoşman, *art. cit.*, p. 718.

5 Livius I. Jebelean, *art. cit.*, p. 27.

6 Vezi Diacon Nica M. Tuţa, *Sfântul Antimis. Studiu istoric. Liturgic şi simbolic*, Bucureşti, 1945, p. 3—19.

joritatea cercetătorilor au căzut de acord că acesta este „o bucată pătrată de pânză de in sau de mătase, cu laturile cam de 0,60 m"[7], „care cuprinde sfinte moaşte, zugrăvit pe o singură faţă cu scene din viaţa Mântuitorului, având ca scenă principală punerea în mormânt a Domnului şi care este absolut necesar liturghisitorului, ca jertfelnic, pentru aducerea jertfei celei fără de sânge, atât în biserică, cât şi în afară de biserică, acolo unde şi când este nevoie, fiind sfinţit, semnat şi datat de însuşi episcopul locului".[8]

Asupra timpului apariţiei şi folosirii antimisului în cadrul cultului, părerile specialiştilor sunt împărţite. Majoritatea teologilor apuseni afirmă că antimisul a apărut în secolele VIII—IX, punându-l în legătură cu epoca iconoclastă. Teologii ortodocşi susţin că antimisul a fost întrebuinţat cu mult înainte de această perioadă. Astfel, protoiereul C. Nicolschi afirmă că antimisul a apărut în secolul al IV-lea[9], iar protoiereul bulgar Ivan Goşev susţine că a început să fie întrebuinţat în secolele V—VI[10].

Pentru prima dată cuvântul „antimis" a fost întrebuinţat în secolul al VII-lea, într-un panegiric pe care episcopul Teodosie l-a scris în cinstea Sfântului Marcian de Siracuza. Acesta a fost martirizat în timpul persecuţiei la care au fost supuşi creştinii, din ordinul împăratului roman Valerian (253—260). În panegiric se spune că la intrarea unei peşteri de la mormântul Sfântului Marcian se arătau duhuri necurate. Acest fapt l-a determinat pe Theodosie, urmaşul lui Marcian în scaunul episcopal al Siracuzei, să aşeze la intrarea în această peşteră „o masă mistică ce se numeşte antimis şi să se slujească pe ea Sfânta Liturghie ...".[11]

Însuşi faptul istoric relatat în acest text al panegiricului se referă la perioada creştină primară (sec. III) în care Sfântul Antimis se întrebuinţa deja la oficierea Sfintei Liturghii sub acelaşi nume (i tis kallitai antiminsion). Prin urmare esenţa utilizării antimisului la Sfânta Liturghie este de origine apostolică şi postapostolică, deşi precizarea datei este imposibilă deoarece antimisele străvechi nu s-au mai păstrat, rămânând ca punct de reper numai canoanele ce reglementează întrebuinţarea şi forma lor, aşa cum sunt cele date de Sinodul II Trulan (692)[12].

Din comentariul pe care Teodor Balsamon îl face canonului 31 al Sinodului II Trulan — prin care li se interzicea clericilor să slujească în biserici fără încuviinţarea episcopului — rezultă că antimisul a

7 Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*. Editura Institutului Biblic de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1972, p. 149.

8 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 19.

9 P. E., *Rusch'e Antimis*, în rev. Jurnal Moscovski Patriarhi, 1964, nr. 1, p. 73.

10) Ivan Goşev. *Antim'st. Liturgicesko i ţirkovno arheologicesko isledovanie (Antimisul. Studiu liturgic-ecclesiologic şi arheologic)*, Sofia, 1925, p. 23, după Diacon Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 31.

11 S. Petrides, *Antiminsion*, în „*Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie*", vol. I, Paris, 1924, col. 2320.

12 Livius I. Jebelean, *art. cit.*, p. 28.

fost utilizat şi până atunci în cult.[13] Aceasta reiese şi din faptul că pe vremea împăratului Constantin cel Mare (305—337) existau „altare portabile".

Istoricul Sozomon scria în secolul V despre Constantin cel Mare că atunci „când pleca la luptă, purta cu sine un cort în formă de cupolă, unde putea să laude pe Dumnezeu, să facă rugăciuni şi să participe la Sfintele Taine".[14]

În Bisericile vechi orientale (monofizită-coptă şi iacobită-siriană) se întrebuinţează şi astăzi o scândură de lemn, îngustă şi lungă, sfinţită de episcop, care are funcţia de altar portabil. Despre această scândură numită „Tablitha" relatează în canoanele sale episcopul Ioan din Tella (+ 538).[15]

Aşadar, de timpuriu s-a simţit nevoia existenţei şi utilizării unui altar portabil. Afirmaţia că antimisul este o continuare a altarului mobil, portabil, se bazează şi pe mărturiile provenind din epistolele II şi IV ale Sfântului Ciprian.[16] De asemenea şi pe mărturia ieromonahului englez Beda Venerabilul, care scrie că la „anul 632, doi preoţi englezi, misionari la saxoni, duceau cu ei vasele sfinte şi piatra de altar, săvârşind zilnic Sfânta Liturghie"[17].

Liturghiştii români afirmă că antimisul a început să fie folosit de către creştini în epoca persecuţiilor la care erau supuşi de către împăraţii romani adepţi ai diferitelor zeităţi păgâne. Astfel Badea Cireşeanu, întemeindu-se pe scrisoarea a IV-a a Sfântului Ciprian al Cartaginei, susţine că „originea antimisului se poate găsi pe timpul persecuţiilor în contra creştinilor. Atunci sfinţii servitori, fiind prigoniţi de tirani, duceau cu ei sfinte mese în peşteri, în închisori, munţi şi văi, şi acolo săvârşeau pe ele Liturghia. Şi pentru că aceste mese purtate din loc în loc erau din lemn, piatră, metal şi prin urmare greu de purtat, s-a înlocuit cu timpul acest material, cu o pânză sfinţită de in ori de mătase în chipul antimisului nostru, pe care se poate săvârşi Sfânta Liturghie".[18]

Vasile Mitrofanovici afirmă că în epoca persecuţiilor, pentru a feri Sfintele Taine de pângărirea prigonitorilor, creştinii întrebuinţau, în locul sfintei mese, „o bucată de pânză sfinţită, cu care se puteau acoperi Sfintele Taine şi erau uşor de scos din bisercă. Apoi, deoare-

13 „... Că pentru aceasta au fost create şi antimisele şi se fac de către arhiereii locului când săvârşesc sfinţirea unei biserici ca să fie depuse pe sfintele mese ale lăcaşurilor şi nu numai să înlocuiască sfântul jertfelnic şi aşa numitele minse ale sfintei mese... dar şi să arate că slujba se face într-un astfel de lăcaş cu încuviinţarea episcopului" *Migne P.G.*, tom 137, col. 616.

14 Sozomen, *Istoria bisericească*, trad. de mitropolitul Iosif Gheorghian, Bucureşti, 1897, p. 16.

15 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 31—32; Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală cu noţiuni de artă bisericească*, Bucureşti, 19?5, p. 504.

16 *Migne P.L.*, tom 4, col 231, 235—236.

17 „... Quotidie sacrificium Deo victimae salutaris offerebant, habentes secum vascula sacra et *tabulam altaris* vice dedicatam...", *Migne P.L.*, tom 95, col. 244 B.

18 Dr. Badea Cireşeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creştine ortodoxe de Răsărit*, vol. II ,Bucureşti 1910, p. 555.

ce bisericile erau așezate în vechime deasupra marmintelor martirilor, s-a hotărât mai târziu — cu privire la această datină străveche — ca în antimis să se pună moaște de martiri și precum bisericile fără moaște nu erau privite ca sfințite (canonul 7 al Sinodului VII ecumenic), așa și antimisele fără moaște nu erau considerate sfințite".[19]

Diaconul Nica M. Tuță susține că antimisul are o origine mult mai veche, „ca înlocuitor al jertfelnicului din Noul Testament(Apocalipsă VI, 9) — chiar din veacul I al erei creștine".[20]

În concordanță cu părerile teologilor români mai sus pomeniți, preotul profesor Petre Vintilescu scrie că „întrebuințarea antimisului își ridică originea la epoca de persecutare a creștinismului, când credincioșii duceau cu ei mese potrivite de lemn, metal ori din alte materiale pentru săvârșirea Sfintei Euharistii, în locuri ferite de supravegherea autorităților. S-a găsit însă că este mai practică folosirea unei astfel de pânzeturi sfințite, care, la vreme de strâmtoare, se putea strânge în grabă, înfășurându-se în ea sfintele daruri".[21]

Și Preotul profesor Ene Braniște, cel mai de seamă liturgist român contemporan, afirmă că „originea îndepărtată a antimisului trebuie căutată în epoca prigoanelor păgâne împotriva creștinilor. In acea vreme (secolele I—III), creștinii erau adesea surprinși de către prigonitori în timpul oficierii Sfintei Liturghii, fiind siliți să fugă și să se ascundă de privirile acestora. Pentru a feri Sfintele Daruri de profanare și pentru a continua slujba liturgică întreruptă în astfel de cazuri, ei foloseau o bucată de pânză, în care înfășurau la nevoie Sfintele Daruri și pe care, la momentul potrivit, le așezau pentru a continua slujba, pe o altă masă (pe un altar portativ). Și întrucât, în timpul prigoanelor, Sf. Liturghie se săvârșea cel mai adesea pe mormintele martirilor, care serveau ca masă sau altar de jertfă, s-a luat obiceiul de a se pune în acele pânze părticele din sfintele moaște de martiri, ele slujind astfel de altar mobil (portativ); fiind mai ușor de transportat, erau preferate în locul altarelor mobile din lemn, piatră ori metal, pe care, în primele veacuri, se oficia de regulă liturghia, neexistând biserici propriu-zise cu altare (Sfinte Mese) fixe, ca azi. Astfel de altare mobile erau folosite, de altfel, chiar după pacea Bisericii, de către împărați și ostași în deplasare pe câmpurile de luptă, ca și de către sihaștrii care se retrăgeau în locuri pustii, unde nu existau biserici cu altare fixe".[22]

Deci, antimisul este o continuare a vechiului altar portabil sau mobil din epoca primelor persecuții, când, în locul jertfelnicului, se întrebuința „ceva" care mai târziu a devenit „antimis", deci un înlocuitor al altarului creștin generalizat sub acest nume. Rostul anti-

19 Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*. Cursuri universitare completate și editate de Dr. Nectarie Cotlarciuc, mitropolit al Bucovinei, Cernăuți, 1929, p. 247—248.

20 Nica M. Tuță, *op. cit.*, p. 119.

21 Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 159.

22 Ene Braniște, *op. cit.*, p. 503—504.

23 Livius I. Jebelean, *art. cit.*, p. 30.

misului de astăzi este acelaşi pe care îl aveau şi vechile altare mobile.[23]

Dar originea antimisului este pusă în legătură şi cu ilitonul. Cuvântul iliton vine de la gr. *eilevo* şi latinescul involvo = înfăşor, învelesc. Acesta „a fost o bucată pătrată de pânză de in... ce simboliza giulgiul cu care a fost înfăşurat trupul Mântuitorului de către cuvioşii Iosif din Arimateia şi Nicodim".[24] Ilitonul a înlocuit jertfelnicele mobile alcătuite din materiale lemnoase pentru că era incomod în timpul deplasărilor.

Ilitonul se aşeza pe Sfânta Masă, sub disc şi potir. Cu el se acopereau Sfintele Daruri la proscomidiar şi pe Sfânta Masă, iar câte o dată se folosea şi la ducerea sfintelor pentru cei bolnavi"[25]. În timpul persecuţiilor, pentru că jertfa liturgică nu mai putea să fie săvârşită în bisericile ce erau construite pe mormintele martirilor, în pânza ilitonului au fost cusute moaşte de ale sfinţilor. Astfel s-au născut antimismele care, începând din secolul al IX-lea, vor fi folosite în locul ilitonului.[26] Ele vor înlocui mesele din altare şi chiar altarele.

Mărturii referitoare la folosirea ilitonului pe sfânta masă ne parvin chiar din primele secole creştine. Acestea ne sunt oferite de către Optatus din Mileve (sec. IV)[27], Isidor Pelusiotul (+ 440)[28], Ioan Pustnicul (+ 595)[29], Sf. Ciprian, Nichifor Mărturisitorul[30], Sf. Simeon al Tesalonicului[31] şi alţii. Toţi aceştia afirmă că ilitonul simbolizează giulgiul în care Iosif şi Nicodim au înfăşurat trupul Mântuitorului Iisus Hristos când l-au pus în mormânt.

Între ilitonul căruia i s-au adăugat moaşte, devenind antimis, şi între cel nesfinţit şi fără moaşte există o diferenţă clară. Aceasta este relevată de către teologii ortodocşi contemporani. Vorbind despre aceasta, teologul grec Trembelas scrie: „Cu toate că sfinţirea ilitonului şi a antimisului este aceeaşi şi cu toate că antimisul se întin-

---

24 J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, vol. IV, Paris, 1858, p. 441—442, după Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 36; Cf. şi Gheorghe Cotoşman, *art. cit.*, p. 718.

25 I. Ivan, *art. cit.*, p. 272—273.

26 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 35—39; Gheorghe Cotoşman, *art. cit.*, p. 718—719.

27 „Quis fidelium nescit, în peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri? (Cine nu ştie că Sfânta Masă se acoperă cu pânză de in, în timpul Sfintei slujbe?), *De schismate Donatistarum*, liber VI, cap. I. Migne P.L. tom 11, col 1067—1068.

28 „Giulgiul acela curat, care se aşterne pentru aducerea dumnezeieştilor daruri, simbolizează slujba lui Iosif din Arimateia. Pentru că aşa cum el, învelind Trupul Domnului cu giulgi, L-a aşezat în mormântul din care a venit învierea pentru neamul omenesc, aşa şi noi, sfinţind pe giulgi pâinea punerii înainte, fără îndoială căpătăm Trupul lui Hristos, care ne dă nouă ca un izvor acea nemurire pe care Iisus Mântuitorul, îngropat de Iosif, a dăruit-o după Învierea Sa". *Epistolarum*, liber I, epist. 123 *Dorotheo Comiti*, Migne P.G. tom 78, col. 264—265.

29 „Ilitonul, care se întinde pe dumnezeiasca masă, este după chipul giulgiului cu care a fost înfăşurat Trupul Domnului de către Iosif şi Nicodim" J. B. Pitra, *op. cit.*, p. 441—552, după Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 36.

30 Klaus Gamber, *Byzantinische Nachbildungen des heilligen Sindon*, în rev. „Der Fels", 1932, nr. 9, p. 256—259, după Livius I. Jebelean, *art. cit.*, p. 30.

31 „Ilitonul simbolizează giulgiul cu care a fost înfăşurat Trupul Mântuitorului, când a fost pus în mormânt de către Iosif şi Nicodim, fiind găsit separat de celelalte veşminte", *Migne P.G.* tom 155, col. 317.

de sub Sfintele Daruri la fel ca ilitonul, iar ca formă nu se deosebește aproape cu nimic, dacă nu se vor coase pe iliton moaște mucenicești, acesta nu se face antimis, ci rămâne iliton, veșmânt trebuincios pentru săvârșirea tainei pe sfintele mese, dar fără să aibă putere de a se ține locul întocmai sfintei mese".[32]

Din cele expuse, rezultă că nu poate fi fixată cu certitudine data apariției și folosirii antimisului. Teologii, în funcție de nivelul la care au ajuns cercetările pe care le-au efectuat, s-au oprit la diferite perioade. Cert este faptul că folosirea antimisului în cult a apărut ca o necesitate istorică[33], practică.

Originea antimiselor trebuie deci căutată atât în altarele mobile pe care creștinii le întrebuințau în epoca persecuțiilor (începând cu secolul I) cât și în vechiul iliton.

Din comentariul la canonul 31 al Sinodului VI ecumenic rezultă că antimisele au fost folosite de timpuriu cu permisiunea episcopului.[34]

Obligativitatea întrebuințării antimisului în cultul Bisericii a fost generalizată în secolul al VIII-lea, ca o reacție fermă împotriva iconoclaștilor eterodocși care sfințeau bisericile fără a pune moaște în prestolul sfântului altar.[35]

Despre existența și întrebuințarea antimisului în această perioadă ne-au lăsat dovezi Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului, Sf. Teodor Studitul, Sf. Teofan Mărturisitorul.[36]

Chiar dacă în secolele următoare au existat, în sânul unor Biserici Ortodoxe răsăritene, dispoziții pro sau contra folosirii anmisului[37], astăzi obligativitatea utilizării acestuia în cadrul cultului nu mai ridică probleme.

Despre antimise se cunoaște cu certitudine că, încă de la începutul întrebuințării lor, au fost sfințite. Nu se poate preciza însă data la care au început să fie sfințite după o rânduială specială.

Abia din secolul al VI-lea se păstrează știri documentare privitoare la existența unui ritual special. În Codicele Barberini (ms. 959 din Biblioteca mânăstirii Sf. Ecaterina din Sinai) se găsește rânduiala sfințirii bisericii, cuprinzând în cadrul ei și slujba sfințirii antimisului. Despre această practică ne vorbește Teodor Balsamon, în tâlcuirea canonului 31 al Sinodului II Trulan. Tot despre aceasta scrie și episcopul Ioan din Cipru, arătând că „pregătirea antimisului nu se face niciodată decât numai la sfințirea unei biserici noi, căci antimisul, ca și Mirul, se sfințește după tradiția așezată de Părinți".[38]

---

32 *Marea Enciclopedie Greacă* vol II, p. 881, după Nica M. Tuță, *op. cit.*, p. 38; Cf. și Livius I. Jebeleanu, *art. cit.*, p. 30.

33 I. Ivan, *art. cit.*, p. 273.

34 N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Uroș Kovincici și Prof. Dr. Nicolae Popovici, vol. I, partea II, Arad, 1931, p. 395.

35 *Ibidem*, p. 503.

36 Nica M. Tuță, *op. cit.*, p. 27—89.

37 *Ibidem*, p. 39—42.

38 *Migne P.G.*, tom 119, col. 760

Dar, paralel cu această practică, antimisele erau sfinţite şi separat. Despre aceasta ne mărturiseşte Sf. Simeon al Tesalonicului, în secolul al XV-lea, scriind că patriarhul Constantinopolului proceda astfel şi trăgând din aceasta concluzia că „Sfinţirea antimisului poate fi oficiată şi aparte de cea a mesei".[39]

Sfinţirea antimiselor se săvârşeşte şi în Biserica Ortodoxă Română, find o prerogativă ce aparţine exclusiv episcopilor.[40] Sfinţit de către episcop printr-o rânduială specială, fiind uns cu Sfântul Mir şi punându-se în el sfinte moaşte, antimisul se păstrează pe Sfânta Masă. Preotului nu-i este îngăduit a săvârşi Sfânta Liturghie, în biserică, fără antimis. Preotul care îndrăzneşte să slujească Sfânta Liturghie fără antimis este canonisit cu „200 de metanii, iar de va sluji în biserică netârnosită fără antimis să i se ia preoţia", hotărăşte Sf. Simeon al Tesalonicului. Tot el prevede că „mireanului nu-i este iertat a se atinge de Sfântul Antimis".[41].

Păstrarea cu sfinţenie a Sfântului Antimis este prevăzută în Liturghier care precizează următoarele: „Dacă antimisul este rupt, zdrenţuit sau înnegrit, încât să nu se cunoască literele scrise pe el, sau de va fi de hârtie, să nu se slujească nicidecum pe el". Preotul care nu va respecta această hotărâre „cade sub pedeapsa opririi de a săvârşi cele preoţeşti, sau sub pierderea harului".[42]

II. *IMPORTANŢA DOGMATICO-LITURGICĂ A ANTIMISULUI*

Importanţa dogmatică a antimisului rezultă din faptul că este utilizat ca „dumnezeiesc şi sfânt altar" sau „jertfelnic dumnezeiesc şi sfânt".

Aceste expresii, prin care se defineşte Sfântul Antimis, sunt înscrise pe el şi subliniază caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii ce se săvârşeşte pe masa Sfântului Altar.

Sfintele canoane prevăd obligativitatea folosirii Sfântului Antimis pentru săvârşirea Sfintei Liturghii, întrucât „fără de el nu se poate săvârşi Sfânta Liturghie nici în biserică, unde stă totdeauna pe Sfânta Masă, şi nici în afară de biserică".[43]

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii este evidenţiat şi de faptul că Sfinţii Părinţi ai Bisericii, atunci când vorbesc despre aceasta, „folosesc cuvinte care subliniază caracterul ei de jertfă, ca: altar, masă, jertfă, aducere, etc."[44].

Caracterul dogmatic al raportului existent între jertfă şi masa al-

39 T. Teodorescu, *Tratat asupra tuturor dogmelor noastre ortodoxe*, Bucureşti, 1865, p. 119—120.

40 N. Milaş, *op. cit.*, p. 504.

41 Nicodim Sachelarie, *Pravila bisericească*, Cernica, 1940, p. 80.

42 *Liturghierul*, Bucureşti, 19?0, p. 119.

43 *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, Craiova, 1952, p. 267.

44 Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 312 sq.

tarului pe care se săvârşeşte aceasta este consfinţit de faptul că pe Sfânta Masă este aşezat Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii şi e sacrificat Domnului, de liturghisitor, ca jertfă nesângeroasă. Sfântul Antimis redă în actul liturgic chipul jertfei Mântuitorului, înfăţişându-ne permanent fie icoana Răstignirii, fie pe cea a punerii în mormânt a trupului Mântuitorului. Simbolismul iconografiei înfăţişate pe Sfântul Antimis îşi are, în totalitatea sa, o adâncă semnificaţie dogmatică. Aceasta pentru faptul că, atât crucea răstignirii cât şi icoana punerii în mormânt a Mântuitorului, simbolizează şi actualizează mereu jertfa pe care Iisus a adus-o pe cruce pentru mântuirea neamului omenesc. Jertfă la care participă, prin Euharistie, şi Biserica, pentru că „jertfa lui Hristos în Euharistie nu este o altă jertfă faţă de cea de pe Golgota, ci una şi aceeaşi, cu care El S-a înfăţişat şi stă ca Miel înjunghiat, în veac, în faţa Tatălui".[45]

Importanţa liturgică a antimisului reiese, după cum am mai arătat, din obligativitatea folosirii sale la săvârşirea Sfintei Liturghii.

Păstrat pe Sfânta Masă a altarului, antimisul este învelit într-o pânză numită iliton. Şi acesteia i se acordă aceeaşi atenţie ca şi antimisului, fiind păstrate cu aceeaşi grijă deosebită ca şi celelalte acoperăminte ale Sfintei Mese.

n funcţie de anumite momente ale Sfintei Liturghii, antimisul stă pe Sfânta Masă, fie întocmit şi învelit în iliton, fie desfăcut. Când este întocmit, deasupra lui se aşează Sfânta Evanghelie. În timpul vohodului cu Sfânta Evanghelie se aşează Sfânta Cruce pe el.

După ce se citeşte pericopa evanghelică, Sfânta Evanghelie se aşează în partea de răsărit a Sfântului Antimis. La ectenia pentru cei chemaţi, antimisul este desfăcut şi o parte a sa, cea dinspre răsărit, este aşezată peste Sfânta Evanghelie. Începând de la imnul „Heruvic", antimisul simbolizează mormântul Domnului.

La toate cele trei Sfinte Liturghii, momentul desfacerii Sfântului Antimis este acelaşi, la cuvintele „ca şi aceştia împreună cu noi..."

Această unitate tipiconală pentru desfacerea Sfântului Antimis la acelaşi moment în cele trei Sfinte Liturghii, demonstrează şi practică destul de veche a folosirii antimisului, dar şi simbolismul adânc al solidarităţii şi unirii, al frăţiei şi al dragostei creştine, al supunerii fieşti şi al legăturii dintre păstor şi păstoriţi — care sunt şi cei care vor urma — şi care se realizează în Sfânta Biserică prin Sfântul Antimis.[46]

Sfântul Antimis rămâne pe Sfânta Masă, desfăcut, până după împărtăşirea credincioşilor şi aducerea la proscomidier a Sfântului Potir şi a Discului. El este din nou întocmit de către preot în timp ce rosteşte ectenia „Drepţi, primind..."

---

45 Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema comuniunii*, teză de doctorat, în „Ortodoxia" anul XXX, 1978, nr. 1—2, p. 273.

46 I. Ivan, *art. cit.*, p. 278.

Iconografia (sau Descrierea) antimisului

Materialul din care erau confecţionate antimisele a diferit de-a lungul timpuluii. Din mărturiile păstrate, reiese că dintru început antimisele erau făcute din lemn, piatră şi mai apoi din pânză.

Cele mai multe antimise erau confecţonate din pânză de in şi din mătase. Sfântul Simeon al Tesalonicului arată că inul este materialul cel mai potrivit din care se ţeseau antimisele, pentru motivul că „inul este din pământ, după cum pe pământ a fost mormântul Mântuitorului"[47].

Culoarea Sfântului Antimis nu a fost aceeaşi de-a lungul timpului, ci a diferit, în funcţie de posibilităţi şi de preferinţe. În general s-a păstrat culoarea naturală a pânzei. Dar, pe lângă aceasta, s-au întrebuinţat şi alte culori: galben, roşu, albastru, cafeniu, verde. Culoarea roşie ar simboliza sângele pe care Mântuitorul l-a vărsat pentrl păcatele noastre.

Din punct de vedere practic, aceste culori prezintă atât avantaje cât şi dezavantaje. Culorile închise oferă posibilitatea observării fărâmiturilor risipite de pe Sfântul Disc pe antimis, pentru a fi strânse. Culorile deschise se murdăresc mai repede şi îngreuiază recuperarea fărâmiturilor. De asemenea, pe cele închise textele imprimate se citesc mai greu. Pe culorile deschise, textele se descifrează mai uşor.[48]

Forma antimisului este patrulateră, asemănătoare cu Sfânta Masă, simbolizând cele patru laturi ale lumii.[49]

Dimensiunile antimisului, în privinţa cărora nu sunt reguli stabilite, au variat de-a lungul timpului.

Putem afirma că, în ceea ce priveşte materialul, culoarea, forma şi dimensiunile antimisului, decizia asupra acestora revine fiecărui ierarh, potrivit dorinţelor sale.

În ceea ce priveşte *iconografia antimiselor*, remarcăm că şi aceasta a parcurs diferite etape. Luând drept punct de plecare antimisul rusesc din anul 1148 (cel mai vechi antimis cunoscut până astăzi), s-a încercat o periodizare a iconografiei antimiselor. Dintru început trebuie însă să mărturisim că este relativă, întrucât la baza ei stau doar antimisele ce au fost cunoscute la data întocmirii studiilor respective.

Perioada I-a se întinde până în secolul al XV-lea, când pe antimis era caligrafiată numai crucea simplă şi, uneori, uneltele de tortură.

Perioada a II-a cuprinde secolele XVI—XVII. Acum, alături de cruce şi uneltele pătimirii (suliţa, buretele, piroanele), apar simbolurile (uneori numai iniţialele) Evangheliştilor, îngeri şi rareori punerea în mormânt.

Perioada a III-a cuprinde secolul al XVII-lea. O putem socoti ca o

47 *Migne P.G.*, tom 155, col. 333 A.
48 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 54; I. Ivan, *art. cit.*, p. 278—279.
49 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 55; I. Ivan, *art. cit.*, p. 279.

perioadă de încercări, de căutări îndelungi şi realizări iconografice însemnate. Această perioadă se caracterizează prin faptul că în planul întâi este înfăţişat Mântuitorul stând viu în mormânt sau în potir (ex: antimisul provenind de la episcopul Ştefan al Râmnicului). Crucea apare în planul al doilea.

În perioada a IV-a, situată la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de-al XVIII-lea, crucea rămâne tot în planul al doilea. Coborârea de pe cruce şi punerea în mormânt constituie tema iconografică principală, fiind înfăţişată în planul întâi.

Perioada a V-a (secolele XVIII—XX) se remarcă prin realizări iconografice deosebite. Apar antimisele de mătase care permit înfăţişarea cu mult rafinament artistic a diferitelor scene, bogat ornamentate.

În primul plan este imprimată punerea în mormânt. Numărul personajelor înfăţişate, în special cel al femeilor mironosiţe şi al îngerilor, diferă de la un antimis la altul. Crucea este înfăţişată tot în planul al doilea sau trecută în chenar, alături de celelalte unelte de tortură. Uneori nu apare deloc în iconografia antimisului. Tot în această perioadă pe antimise sunt imprimate diferite scene din viaţa Mântuitorului: Naşterea Sa, rugăciunea din grădina Ghetsimani, spălarea picioarelor ucenicilor, Cina cea de Taină, prinderea Mântuitorului de către evrei, Iisus în faţa arhiereilor Ana şi Caiafa, Iisus în faţa lui Pilat, Răstignirea, Coborârea de pe cruce, punerea în mormânt, femeile mironosiţe la mormânt, Învierea etc. (vezi antimisul mitropolitului Antonie al Moldovei, imprimat la anul 1736)[50].

Deci, la baza realizării iconografice a antimisului, stă reprezentarea simplă a crucii. În jurul acesteia au fost adăugate, treptat, instrumentele de tortură şi, în final, punerea în mormânt şi diferite scene din viaţa Mântuitorului.

Fiindcă antimisul ca şi epitaful, de la care preia multe elemente iconografice, înfăţişează scena pogorârii de pe cruce şi punerea în mormânt, simbolizează mormântul Mântuitorului precum şi giulgiul în care a fost înfăşurat Mântuitorul când a fost pus în mormânt.[51]

Despre reprezentarea iconografică a punerii în mormânt se ştie că are o tradiţie veche. Ea „hrăneşte gândirea şi sentimentele creştinilor şi ale slujitorilor sfântului altar cu amintiri înalte şi sfinte.

Compoziţia cu scena pogorârii de pe cruce şi punerea în mormânt, pentru vechimea ei, trebuie continuată. Ea este păstrată cu toată evlavia şi respectată de către toţi credincioşii ortodocşi. Din punct de vedere dogmatic-canonic ea este pe deplin justificată. Alături de această scenă pe antimis trebuie păstrat, în chip simbolic, orice lucru care ne aminteşte de suferinţa Domnului de la prinderea în grădina Ghetsimani şi până la Înviere şi Înălţarea la cer".[52]

---

50 I. Ivan, *art. cit.*, p. 286; cf. şi Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 75—144.
51 Ene Branişte, *op. cit.*, p. 506.
52 I. Ivan, *art. cit.*, p. 288.

III. *FORMULELE ÎNSCRISE PE ANTIMISE*

În cele ce urmează le vom reda doar pe cele ce provin din bogatul fond al colecţiei Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului, fără a le compara cu cele de pe antimisele păstrate în alte locuri şi dintre care o parte au fost descrise în literatura teologică românească.[53]

O asemenea întreprindere ar fi revelatorie şi deosebit de utilă într-un studiu în care să fie prezentate toate antimisele româneşti care se mai păstrează astăzi în ţară. Pentru că „urmărirea evoluţiei formulelor de pe antimise ne fac să desprindem şi gândirea teologică a ierarhilor, dar şi datele în legătură cu evenimentele deosebite din viaţa Bisericii".[54]

Oricum, studierea acestora este prioritară, întrucât „în varietatea sau diversitatea formulărilor se menţine — şi aceasta este partea importantă — şi ideea dogmatică şi autoritatea juridica-canonică a chiriarhului".[55]

Formula de pe cel mai vechi antimis păstrat în Muzeul nostru, exemplar provenind de la mitropolitul Varlaam al Ungrovlahiei, din anul 7180 (1672), este simplă. Scrisă în limba slavonă, în ea se arată că antimisul a fost „sfinţit prin punerea mâinilor Prea Sfinţitului Arhiepiscop Varlaam, în zilele lui Antonie, voevod al pământului Ungrovlahiei".

Pe antimisul provenind de la episcopul Ştefan al Râmnicului (1673—1693) formula este scrisă tot în limba slavonă. Din ea reiese că antimisul, numit „altar dumnezeiesc pe care se săvârşeşte dumnezeiasca slujbă", a fost sfinţit de către „arhiepiscopul Kyr Ştefan, episcop al Râmnicului".

Antimisele provenind de la mitropoliţii Ardealului Ioasaf (1682—1683), Varlaam (1685—1692), Teofil (1692—1697), Atanasie Anghel (1697—1701, apoi episcop unit) păstrează aceeaşi însemnare, scrisă în limba română, cu litere chirilice: „J(ă)rtăvnicul dumnezăesc preste carele obrşesc dumnezeeştile slujbe. Bl(a)g(oslo)vitu-s-au şi s-au sfinţit de Pre sfinţitul mitropolit (urmează numele ierarhului) al Mitropoliei Bălgradului şi s-au dat în zilele măriei sale craiului (numele) văleat 168..." (anul urmând a fi completat). Această formulă este păstrată de Ioan Patachi (1715—1727), episcop unit cu sediul la Făgăraş, urmaşul lui Atanasie Anghel.

În aceeaşi perioadă, la Arad, episcopul Ioanichie Martinovici folosea pe antimisul imprimat o formulă scrisă în slavonă, şi anume: „Jertvenik i Bojestveni i s(ve)ştenii soverşisia C(e)rez samoe Boj(e)sstvenioe S(ve)ştenio deistvie osviaşteinii B(o)j(e)stveinoiu bl(a)g(o)d(a)tiiu v estago i jivotvoreştago duha. Ruko deistvovat v ije preos(ve)şteniia IOANIKIOM MARTINOVICIEM B(o)jieiu m(i)l(o)-

53 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 56—73; I. Ivan, *art. cit.*, p. 280—285; Pr. D. Sorin Sebastian, *Vechi sfinte antimise din Colecţia de la Mănăstirea Jitianu — Craiova*, în rev. „Mitropolia Olteniei" anul XXXVI, 1984, nr. 11—12, p. 712—729.

54 I. Ivan, *art. cit.*, p. 280.

55 *Ibidem.*

stiiu MITROPOLITOM IOANOPOLSKIM I VARADSKIIM I VASON SARANDSKOI I BIHARSKOI varmegyi si eje bist pri derjave Augusti Ţesare Karule Petom Leata mirom daniia 7223 orjtvaje hristova 1715 indik(t)om i kliuci alo 7 krug slnţu 27 krug luno 3 epatha letu 5 M(e)-s(a)ţa luniia 3 dan saverşise ştampa od Antimisa".

În traducere: „(Acest) dumnezeiesc jerfelnic s-a sfinţit prin însăşi dumnezeiasca sfinţire cu harul sfântului şi de viaţă făcătorului Duh, prin punerea mâinilor Prea Sfinţitului IOANICHIE MARTINOVICI, din mila lui Dumnezeu MITROPOLIT al IENOPOLEI şi ORADIEI şi al ZARANDULUI întreg şi al judeţului BIHOR, cel ce a fost sub domnia Augustului Cezar Carol V, anul de la facerea lumii 7223, iar de la naşterea lui Hristos 1715, indictionul şi cheia literei 7, crugul soarelui 27, crugul lunii 3, începutul anului 5, luna iunie, 3 ziua terminării imprimării Antimisului."

Formula cea mai răspândită — întâlnită pe majoritatea antimiselor provenite din Transilvania şi Ţara Românească din secolul al XVIII-lea şi prima jumătate a celui de al XIX-lea — a fost consacrată la sfârşitul secolului al XVII-lea. O întrebuinţează pentru prima dată mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei pe antimisul imprimat în cursul celei de a doua păstoriri în scaunul vlădicesc (1679—1708). Scrisă în limba română, cu caractere chirilice, pe laturile de sus şi de jos ale antimisului, formula este următoarea: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte d(u)mnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita jertfă s-au bl(a)g(o)s(lo)vit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit Kyr Teodosie în zilele prea luminatului şi de H(risto)s iubitor domn Io Constantin Basarabb voevodul a toată Ţara Românească, leat 72 (. . . .) (urmând ca anii să fie completaţi).

Antimisul lui Teodosie va fi reprodus şi de către episcopii Buzăului: Chesarie (1825—1846) şi Filotei (1850—1859).

Reproducând identic antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei, ierarhii Bisericii greco-catolice din Transilvania vor prelua şi menţine această formulă până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când Alexandru Sterca Şuluţiu va imprima un alt antimis, puţin diferit din punct de vedere artistic de cel folosit de ierarhii ortodocşi români.

La Sibiu, episcopul ortodox Dionisie Novacovici (1761—1767) va prelua, iconografic, antimisele greceşti imprimate la Viena în anii 1733 şi 1751. Acest antimis, pe linia continuităţii tradiţiei ierarhiei ortodoxe transilvănene, este reprodus şi în zilele noastre. Formula folosită de Dionisie Novacovici şi preluată identic de urmaşii săi în scaunul vlădicesc al Ardealului — Ghedeon Nichitici (1784—1788), Gherasim Adamovici (1789⁵1796), Vasile Moga (1811—1845) şi un timp de Andrei Şaguna (1846—1873) — este următoarea: „Dumnezeiescul şi sfântul altar al Domnului nostru Iisus Hristos, sfinţit cu darul Prea Sfântului şi de viaţă făcătorului Duh, Prin mâna şi blagoslovenia prea o sfinţitului Kyr DIONISIE NOVACOVICIi pravoslavnic EPISCOP al Budei şi a tot Ardealul, a să sluji pre dânsul Dumnezeiasca Liturghie,

în hramul . . . u nevoinţa şi cu toată cheltuiala celui mai sus numit. La anul de la Hs. 1762".

Formula a fost preluată şi de episcopul Procopie Ivaşcovici al Aradului (1852—1873), format în mediul bisericesc sârbesc.

Mitropolitul Andrei Şaguna foloseşte, pe antimisul din 1860, o formulă nouă, simplificând-o pe cea a înaintaşilor, şi anume: „Cu darul Prea Sfântului şi de viaţă făcătorului Duh s-au sfinţit acestu antimins prin sfinţirea Prea Sfinţitului Domnu Andreiu, Episcopului Bisericei dreptmăritoare în Ardealu, spre întrebuinţare la Slujba dumnezeiască în s(fânta), biserică din . . ., hramul . . . Sibiu, în Tipografia diecezană, 1860".

Sesizăm, din această formulă, faptul că Andrei Şaguna este primul ierarh ortodox transilvănean care foloseşte termenul „antimins". Aceasta este una din variantele folosite pentru a denumi antimisul.

Pe un antimis provenind de la Şaguna, mitropolitul Miron Romanul a lipit o bucată de pânză pe care a imprimat următoarea formulă: „Altariu dumnediescu pentru a se face pe elu nesângeroasele ierurgii în biserica Adormirea Preasantei Nascatoarei de Dumnedieu din Foltu, santitu în Resinari, la 15 iuniu 1875 prin arhiepiscopulu şi mitropolitulu" (semnează apoi cu cerneală).

Pe antimisele provenind de la mitropoliţii Moldovei, formulele sunt scrise fie în slavonă (Antonie, 1729—1739), fie în limba română (Gavriil Calimachi, 1760—1786 şi Leon Gheucă, 1786—1788).

În toate aceste formule, antimisul este numit „dumnezeiesc şi sfânt altar.

Şi episcopul de Muncaci Mihail Manuil Olsavschi, ca şi patriarhul sârb Moise Raiovici, adoptă o formulă în care numesc antimisul „dumnezeiesc şi sfânt altar al Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos".

În formula imprimată de ierarhii Arsenie IV, arhiepiscop de Peč şi patriarh al sârbilor, şi Ioan Georgievici, episcopul Caransebeşului şi Vârşeţului (1741—1769), antimisul este numit: „. . . . sfânt şi dumnezeiesc jerfelnic care s-a imprimat pentru (săvârşirea) slujbei (jertfei) celei fără de sânge a Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, după tradiţia sfintei, soborniceştii şi apostoliceştii Biserici a Răsăritului . . .".

Formulele amintite, precum şi cele de pe antimisele greceşti imprimate la Viena în 1733 şi 1751, sunt în consens cu cele folosite de Biserica Ortodoxă pentru a defini antimisul. Diferitele expresii folosite de ierarhi demonstrează grija lor pentru a găsi formula potrivită care să arate cât mai complet ce este antimisul.

Pe lângă aceste formulări, pe antimise apar şi diferite texte imnografice-scripturistice: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot . . ." (Isaia 6, 3) „Iosif cel cu bun chip . . .". Apoi stihul „Heruvimii cei cu ochi mulţi şi Serafimii cei cu câte şase aripi . .".

Antimisele imprimate de mitropoliţii Moldovei Gavriil Calimachi şi Leon Gheucă au înscrise cuvintele rostite de Mântuitorul la Cina

cea de Taină: „Luaţi, mâncaţi..." şi „Beţi dintru acesta toţi..." (Mt. XXVI, 26—29).

Cele mai frecvente abrevieri folosite pe antimise sunt: Is. Hs. Ni. Ka, Is. Hs. Ţ. I., Is. Hs. B. I. (Iisus Hristos domnul iudeilor); I.N.R.I. (Iisus Nazarineanul regele iudeilor) etc.

De asemenea şi iniţialele cuvintelor slavone: M(îsto), I(obnoe), R(ai), B(îsti), adică „Locul Căpăţânii a devenit rai". Potrivit unor interpretări patristice, acestea ar aminti de faptul că Adam a fost îngropat pe actualul loc al Căpăţânii, sub crucea Domnului.[56]

Iniţialele G(lava), A(dama), ce apar lângă un craniu ce se află de obicei la baza scenei Răstignirii, înseamnă „capul lui Adam".

Din punct de vedere dogmatic şi liturgic, textele scripturistice, imnografice şi abrevierile de pe antimise „încearcă să exprime şi momentul întemeierii Sfintei Euharistii — ca Taină şi jertfă — dar şi duioşia punerii în mormânt a Trupului Domnului, care ca Domn al Slavei ne-a eliberat de sub jugul păcatului lui Adam, Golgota a devenit rai. Crucea a devenit pom al vieţii şi putere a lui Dumnezeu (I. Corinteni, 1, 18; Apocalipsă 21, 2)"[57].

IV. *IMPORTANŢA ISTORICĂ A ANTIMISELOR ROMÂNEŞTI*

Din punct de vedere istoric, pentru vechimea şi însemnările ce le conţin, antimisele prezintă o importanţă deosebită. Prin acestea ele contribuie la o mai bună cunoaştere a unor aspecte legate de istoria vieţii bisericeşti.

Dispoziţiile date de către ierarhii români din secolul al XIX-lea ca pe antimisele uzate să nu se mai slujească, ci să fie păstrate cu grijă, sunt de o însemnătate excepţională. Meritul în această acţiune îi revine marelui mitropolit transilvănean Andrei Şaguna, care a dat dispoziţie ca antimisele scoase din folosinţă să fie păstrate împreună „cu celelalte lucruri vechi bisericeşti în ladă"[58] ca unele ce au servit celor sfinte.

Cele mai vechi antimise păstrate în Biserica noastră până astăzi, provin de la începutul secolului al XVII-lea. Cercetarea cu atenţie a studiilor (puţine, de altfel, la număr) dedicate antimiselor păstrate la noi, precum şi a bogatului fond existent în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului, ne-a oferit posibilitatea de a alcătui o clasificare, mai completă decât cele făcute de către alţi autori, în ordine cronologică, a acestui obiect liturgic.[59]

Aceste antimise provin de la următorii ierarhi:

1. Mitropolitul Luca al Ungrovlahiei (1602—1629), desenat în anul 1604 şi păstrat în schitul Brădetul din jud. Argeş.[60]

56 *Ibidem*, p. 285; cf. şi Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 57.

57 I. Ivan, *art. cit.*, p. 285.

58 Andrei Şaguna, *Elementele Dreptului canonic*, ed. a II-a, Sibiu, 1854, p. 136.

59 Vezi: Diacon prof. Teodor V. Damşa, *Sfântul antimism. Importanţa sa istorică*, în rev. „Mitropolia Banatului", anul XXXVI, 1986, nr. 6, p. 36.

60 N. Iorga, *Un antimis al mitropolitului Luca*, 1604, în rev. „Biserica Ortodoxă Română, anul LIII, 1935, nr. 9—10, p. 484—487; Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 57.

2. Mitropolitul Varlaam al Moldovei (1632—1653), pictat cu mâna în anul 1647 sau 1648 şi păstrat la mânăstirea Secu.[61]

3. Episcopul Grigorie al Băzăului (1668—1691), datând din anii 1671—1672 şi păstrat la Episcopia Buzăului.[62]

4. Mitropolitul Varlaam al Ungrovlahiei (1672—1679), pictat în anul 1672 şi păstrat în colecţia muzeului Arhiepiscopiei Sibiului;

5. Episcopul Ştefan al Râmnicului (1673—1693), pictat după anul 1673 şi păstrat în aceeaşi colecţie;

6. Mitropolitul Ioasaf al Ardealului (1682—1683), imprimat în anul 1682 şi păstrat în aceeaşi colecţie;

7. Mitropolitul Varlaam al Transilvaniei (1685—1692), imprimate după anul 1685 şi păstrate în aceeaşi colecţie;

8—9. Mitropolitul Teofil al Transilvaniei (1692—1697) şi mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei (1668—1672; 1679—1708) imprimate după anul 1692 şi păstrate în aceeaşi colecţie;

10. Episcopul Mitrofan al Buzăului (1691—1702), imprimat în anul 1695 şi păstrat în colecţia proprie de Preotul Nica M. Ţuţă;[63]

11. Mitropolitul Antim Ivireanul al Ungrovlahiei (1708—1716) imprimat după anul 1708 şi păstrat în muzeul Episcopiei Buzăului[64], precum şi în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului;

12. Episcopul Damaschin Dascălul al Râmnicului (1708—1725), imprimat după anul 1708 şi păstrat în aceeaşi colecţie[64 bis];

13. Mitropolitul Atanasie Anghel al Transilvaniei (1697—1701) imprimat în anul 1711 şi păstrat în aceeaşi colecţie;

14. Episcopul Pahomie al Romanului (1707—1713), dăruit în anul 1714 schitului Pocrovul, ctitoria sa, după retragerea sa din scaun. Se păstrează la mânăstirea Neamţ[65];

15. Episcopul Ioanichie Martinovici al Aradului (1710—1721), imprimate în anul 1715 şi păstrate şi în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului;

---

61 Arhim. Dionisie Udişteanu, *Un antimis din vremea mitropolitului Varlaam al Moldovei*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română" anul LXXV, 1957, nr. 10, p. 1035.

62 Pr. Gabriel Cocora, *Antimisul mitropolitului Antim Ivireanul*, în rev. „Mitropolia Olteniei" anul XVIII, 1966, nr. 9—10, p. 835.

63 Nica M. Ţuţă, *op. cit.*, p. 57.

64 A fost prezentat de către Pr. Gabriel Cocora, care îl datează greşit, susţinând că a fost imprimat în anul 1692. Greşeala se datorează interpretării eronate a anului indicat: 7200, căruia urmau să i se adauge alte cifre pentru a indica anul în care antimisul era dăruit unei biserici. Ori se cunoaşte faptul că Antim Ivireanul a ajuns mitropolit al Ungrovlahiei în anul 1708. De aceea, numai în sau după acest an putea să-şi imprime antimissul. În anul 1692 mitropolit al Ungrovlahiei era Teodosie, iar Antim Ivireanul era tipograf la Bucureşti.

64 bis. Aceeaşi greşeală de datare o săvârşeşte şi Pr. D. Sorin Sebastian, referitor la antimisul episcopului Damaschin al Râmnicului. Astfel, scrie că antimisul a fost imprimat în 1692, când în realitate, acest fapt s-a petrecut în sau după 1708, deoarece Damaschin a fost ales episcop la Râmnic în anul 1708. Vezi: Pr. D. Sorin Sebastian, *Vechi sfinte antimise din colecţia de la mânăstirea Jitianu — Craiova*, în rev. M.O., an XXXVI, 1984, nr. 11—12, p. 723 şi 729.

65 I. Ivan, *art. cit.*, p. 293.

16. Episcopul Ioan Patachi al Făgăraşului (1715—1727), imprimat după anul 1721 şi păstrat în aceeaşi colecţie;

17. Mitropolitul Ioanichie Vladislavlievici al Timişoarei (1713—1727), imprimate în anul 1722 şi păstrate în colecţia Arhiepiscopiei Timişoarei.[66]

Această clasificare mi se pare deosebit de edificatoare, pentru a demonstra necesitatea întocmirii unui studiu asupra tuturor antimiselor româneşti. Pentru că antimisele care, în clasificarea făcută de Teodor V. Damşa, se situau pe locurile 4 şi 5[67] în clasificarea noastră ocupă locurile 15 şi 17.

Şi această clasificare ar fi arătat altfel, dacă în rândul acestor antimise l-am fi trecut şi pe cel al patriarhului Dositei al Ierusalimului, imprimat la noi în anul 1704, probabil de către Antim Ivireanul. Acesta reproduce, cu excepţia unor neînsemnate detalii, antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei.

Dar antimisul patriarhului Dositei, alături de cel al patriarhului Silvestru al Antiohiei, imprimat în anul 1748 tot la Bucureşti, aruncă o nouă lumină asupra legăturilor pe care Biserica Ortodoxă Română le-a întreţinut cu aceste Biserici surori, în sprijinul cărora a venit ori de câte ori i s-a oferit prilejul, pentru apărarea Ortodoxiei.

De asemenea, antimisele mai constituie şi o mărturie a unităţii tuturor românilor, care şi prin intermediul lor au trecut dincolo de graniţele pe care vicisitudinile vremilor le-au impus atât pe plan politic cât şi bisericesc. Aceasta o dovedeşte faptul că ierarhii nou înfiinţatei Biserici greco-catolice sau unite din Transilvania nu au împrumutat antimisul din ritul roman, care este o placă de piatră, învelită într-o pânză numită corporal.[68] Dimpotrivă, episcopul Ioan Patachi, urmaşul lui Atanasie Anghel, cel care a semnat unirea cu Roma, păstrează antimisul mitropoliţilor Transilvaniei — Ioasaf, Varlaam, Teofil, Atanasie — reproducându-l întru totul. Iar Inochentie Micu preia, tot din solidaritate cu Ortodoxia românească şi, de ce nu, cu întreaga Ortodoxie (fiindcă în anul 1704 patriarhul Dositei al Ierusalimului imprimase la noi acelaşi model), antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei, reproducându-l din punct de vedere iconografic.

Dar unitatea românilor se remarcă şi în rândul fraţilor de aceeaşi credinţă. Mai întâi, înainte de unirea cu Roma, mărturie fiind antimisul provenit de la mitropolitul Varlaam al Ungrovlahiei (păstrat în biserica ortodoxă din Făgăraş) şi cel al episcopului Ştefan al Râmnicului. Ambele au fost imprimate în aceeaşi perioadă.

Aceste antimise, precum şi celelalte dăruite după anul 1701, arată legăturile strânse ce existau între românii din cele trei ţări.

Atât ierarhii munteni cât şi cei moldoveni hirotoneau preoţi pe

66 Gheorghe Cotoşman, *art. cit.*, p. 733—734.

67 Teodor V. Damşa, *art. cit.*, p. 36.

68 Ene Branişte, *op. cit.*, p. 504.

seama parohiilor ortodoxe din Transilvania.[69] La înapoiere „preoţii care se hirotoneau... aduceau cu ei antimise de acolo, pe care le păstrau cu deosebit respect, legate fiind şi de sufletul lor"[70]. Din această cauză, dispoziţiile ierarhilor de a schimba antimisele vechi şi uzate, vor fi întâmpinate de preoţi cu rezistenţă, stăruind în păstrarea celor vechi.

Pentru starea în care se găseau satele româneşti din Transilvania în timpul măsurilor de trecere forţată la uniaţie, este deosebit de semnificativă o mărturie contemporană. Ea ne-a rămas de la episcopul Sinesie Jivanovici al Aradului, care în vizitaţia canonică pe care a efectuat-o în Bihor între 25 martie şi 8 octombrie 1759, în 275 de localităţi (din totalul de 332 aşezări), a găsit majoritatea bisericilor construite din lemn, pământ şi trestie, acoperite cu şindrilă, iar preoţii hirotoniţi unii de episcopii Aradului, iar cei mai mulţi de episcopii Râmnicului, mitropoliţii Ungrovlahiei şi Moldovei.[71]

Şi tot Sinesie Jivanovici îi scria mitropolitului sârb Pavel Nenadovici de la Karloviţ (1749—1768), la 22 martie 1761, că „din Ardeal vin o sumedenie de tineri pentru hirotonie şi nu pot sfârşi să-i hirotonesc,trebuie să fac trei Liturghii săptămânal pentru hirotonia lor, pentru ca apoi să-i trimit înapoi în Ardeal... În anul precedent, de asemenea, am s'ujit câte două Liturghii săptămânal pentru hirotonia acestora..."[72]. Desigur că episcopul Sinesie a dat şi antimise preoţilor pe care i-a hirotonit.

Ca să ne oprim tot la această perioadă, amintim că în Transilvania s-au găsit antimise dăruite de mitropolitul Gavriil Calimachi al Moldovei, între anii 1760—1769, parohiilor din Folt, Almaşu-Mic, Ilia, Uroiu, Balşa (toate în jud. Hunedoara), precum şi mânăstirii Râmeţi (jud. Alba) şi bisericilor din Braşov — Stupini şi Hamba (jud. Sibiu). Toate au fost trimise în scopul consolidării rezistenţei naţionale şi ortodoxe în rândul românilor transilvăneni.

Tot din punct de vedere istoric, antimisele ne oferă informaţii despre ierarhul care le-a imprimat şi le-a dăruit bisericilor. Aceste informaţii privesc titulatura precum şi eparhiile asupra cărora îşi aveau jurisdicţia.

Din formula scrisă pe antimisul episcopului Ştefan al Râmnicului (1673—1693) reiese că titularii acestui scaun vlădicesc se intitulau la

69 A se vedea numele unor preoţi transilvăneni hirotoniţi în Ţara Românească şi Moldova, precum şi cel al unor localităţi în care s-au găsit antimise provenind de la ierarhi munteni şi moldoveni, la: Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Ţara Românească şi Moldova în secolele XVI—XVIII*. Teză de Doctorat în Teologie, in rev. „Mitropolia Ardealului", anul XIII, 1968, nr. 1—3, p. 58—67.

70 Prot. Dr. Sebastian Stanca, *Graiul antimiselor*, în vol. *Omagiu I.P.S. Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului. La douăzeci de ani de păstorire* Sibiu, 1940, p. 721.

71 D. Ruvarac. *Statisticki pregled Veliko-Varadske Eparhiie 1759 godine* în „Arhiv za istoriju Srpske Pravoslavne Karlovacke Mitropolije", I (1911), Sr. Karlovci nr. 1, p. 3—16, după Diac. Prof. Silviu Anuichi *Relaţiile bisericeşti româno-sârbe în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*, teză de doctorat, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", anul XCVII, 1979, nr. 7—8, p. 970.

72 A.S.A.N.U.K. Fond M.P. „A" doc nr. 215/1761, după Silviu Anuichi, *op. cit.*, p. 970.

vremea respectivă şi „arhiepiscopi". Un caz asemănător care a stârnit dispute în istoriografia noastră bisericească[73], îl reprezintă episcopul Ioanichie Martinovici al Aradului. Acesta se intitula „mitropolit al Ienopolei şi Oradiei şi al Zărandului întreg şi al judeţului Bihor".

Pe antimisul imprimat în anul 1863, mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei (1850—1875) se intitulează „mitropolit a toată Ungrovlahia" şi „ecsarh al plaiurilor şi al Cesarii Capadochii locţiitor".

Din mulţimea antimiselor păstrate în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului am enumerat doar câteva, care au subliniat cu destulă pregnanţă importanţa pe care acestea o au pentru istoria bisericească.

Cert este faptul că acestea fie că au fost date bisericilor de către ierarhi în timpul unor vizite canonice pe care le-au făcut, fie că au fost primite de cei hirotoniţi de către ierarhii români din Transilvania, Ţara Românească şi Moldova, sau de la cei hirotoniţi de către ierarhii sârbi.

Se cunosc însă şi cazuri când, din dragoste faţă de neam şi de legea strămoşească, credincioşii unor parohii din Transilvania au cumpărat antimise şi le-au donat bisericilor din satele lor. O asemenea donaţie a făcut un grup de credincioşi din Galeş (jud. Sibiu), care au cumpărat un antimis imprimat la anul 1746 de către episcopul Climent al Râmnicului (1735—1748) şi „l-au dat popii Ioanăş" pentru „a se sluji la milostivul Dumnezeu".

Antimisele reflectă o profundă conştiinţă preoţească asupra unităţii de neam şi de credinţă a tuturor românilor. Ele mai pot arăta şi diferitele relaţii dintre Bisericile Ortodoxe locale, iar inscripţiile respective pot reconstitui, în parte, şi starea culturală şi bisericească a Episcopiei din care provin, aria lor de răspândire, reflectând deopotrivă şi ceva din respiraţia artistică a vremii.[74]

Antimisul este, aşadar, nu numai „sfântul şi dumnezeiescul altar pe care se permanentizează jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru noi oamenii, ci şi mărturie a dragostei jertfelnice pe care românii au ştiut să şi-o arate unii altora în vremurile de cumpănă. Cercetarea antimiselor va evidenţia noi aspecte din trecutul legat de credinţa, cultura şi istoria poporului român.[75]

ANTIMISELE DIN COLECŢIA MUZEULUI ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

Numărul deosebit de mare al antimiselor păstrate în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului (peste 500 exemplare) ne-a determinat ca să le prezentăm pe două categorii şi anume:

---

73 Vezi Gheorghe Cotoşman, *art. cit.*, p. 726—729, în cuprinsul căruia soluţionează problema în cauză.

74 Teodor V. Damşa, *art. cit.*, p. 4.

75 *Ibidem.*

— în ordinea importanţei canonice a Mitropoliilor şi Episcopiilor româneşti în cuprinsul cărora au fost imprimate şi
— antimise provenind de la alţi ierarhi.

A) *MITROPOLIA UNGROVLAHIEI*

1. *Antimisul mitropolitului Varlaam (1672—1679)*
— *anul 1672* —

Din punct de vedere al tipului iconografic, acest antimis se încadrează în cea de-a doua perioadă fixată de specialişti în fazele de dezvoltare ale acestui obiect liturgic.

Având dimensiunile de 46×59 cm, acest exemplar deosebit de valoros provine din biserica ortodoxă din Făgăraş (jud. Braşov) de unde, la 15 aprilie 1927, a fost încredinţat spre păstrare Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului.

Confecţionat din pânză de in, acest antimis este pictat cu mâna, cu cerneală neagră. Din punct de vedere iconografic, realizarea este simplă, încadrându-se în curentul vremii. Într-un chenar, în mijlocul antimisului, în prim plan, este zugrăvită crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul, având pe ea scrisă vina pentru care a fost judecat şi condamnat Iisus: I.N.Ţ.I. (Iisus Hristos Ţarul Iudeilor).

Crucea este înfiptă pe un piedestal ce simbolizează Golgota, pentru că în interiorul său este pictat capul lui Adam, înconjurat de iniţialele I. A. (glava Adam, capul lui Adam).

Punerea crucii deasupra craniului lui Adam, pe lângă faptul că întăreşte tradiţia patristică potrivit căreia Adam ar fi fost înmormântat pe dealul Căpăţânii sub crucea Domnului, „mărturiseşte că jertfa de pe Golgota a eliberat omenirea de păcatul originar făcut de Adam.[76]

Pe cruce stau sprijinite instrumentele de tortură: suliţa, trestia cu buretele şi cununa de spini. Sub tăbliţa pe care este scrisă vina Mântuitorului, apar iniţialele: Is. Hs. Ni. Ka. De asemenea, sub braţele laterale ale crucii, sunt înscrise iniţialele cuvintelor slavoneşti: M.L.P.S. (mîsto lobnoe rai bîstî) = locul Căpăţinii a devenit rai).

În cele patru colţuri ale chenarului, ce îmbină elemente geometrice şi brâul împletit, sunt scrise iniţialele Sfinţilor Evanghelişti: Mt., Mc., Lc. şi In.

Însemnarea este scrisă cu litere mari, în slavonă. În traducere, textul este următorul: „Sfinţit prin punerea mâinilor Prea Sfinţitului Arhiepiscop Varlaam în zilele lui Antonie, voievod al Ţării Ungrovlahiei. leat 7180" (adică 1672).

2. *Antimisul mitropolitului Teodoşie (1668—1672 şi 1679—1708)*
— *după 1692* —

Are dimensiunile de 39×46,5 cm şi este imprimat pe pânză de in, cu căptuşeală albastră. Chenarul marginal ce înconjoară scena principală are 4 cm.

---

76 L. Bréhier, *L'art chretien*. Paris, 1918, p. 139

Dintru început trebuie să precizăm că, după cum au sesizat şi alţi istorici şi cercetători, iconografia acestui antimis ce va fi preluat şi reprodus mai bine de un secol şi jumătate atât de către ierarhii ortodocşi din Ţara Românească, cât şi de cei uniţi din Transilvania, este „opera marelui meşter în toate cele frumoase care a fost Antim Ivireanul".[77]

În planul întâi, central, în faţa crucii, este înfăţişată icoana punerii în mormânt. Domnul Iisus Hristos este zugrăvit gol, înfăşurat cu o pânză peste mijloc. Mâinile îi sunt dispuse de-a lungul trupului, pe giulgiul ce cade în falduri bogate. Mormântul în care este pus Mântuitorul este sculptat în piatră, cu o margine lată şi răsfrântă în afară, peste bază.

În spatele Mântuitorului, în faţa crucii, sunt înfăţişate cinci personaje care au participat la punerea în mormânt. Maica Domnului, îndurerată, are în dreapta pe Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, iar în stânga pe o mironosiţă.

Mântuitorul este înfăşurat în giulgiu de către cei doi bărbaţi zugrăviţi la căpătâiul şi la picioarele Sale, şi anume: Iosif din Arimateia şi Nicodim.

În planul al doilea, crucea răstignirii este desenată având pe ea tăbliţa cu „vina" exprimată prin iniţialele: I.N.T.I. (Mt. 27, 37; Mc. 15, 26; In 19, 19).

Pe braţele orizontale ale crucii, în dreapta şi în stânga, stau sprijinite uneltele torturii: suliţa şi trestia cu buretele. Tot despre patimile Domnului ne vorbesc şi piroanele, coroana de spini, snopul de nuiele şi biciul cu plumbi, aşezate, de asemenea, pe braţele crucii.

De o parte şi de alta a crucii, doi îngeri fac de strajă stând în picioare. În mâna dreaptă ţin o făclie, iar în stânga câte o năframă.

În desenul de o deosebită eleganţă, veşmintele sunt redate cu multă minuţiozitate. Chipurile feţelor sunt desenate cât se poate de expresiv, spre a înfăţişa durerea ce o încearcă în aceste clipe cei ce, hărăziţi de Dumnezeu, participă la acest moment solemn. Gesturile logice, naturale, degajă o adâncă durere, dar reţinută în manifestări.[78]

Cei patru Sfinţi Evanghelişti sunt înfăţişaţi în medalioane, susţinuite de îngeri şi aşezaţi în cele patru colţuri, după cum urmează: Matei, Marcu, Luca şi Ioan.

Scena centrală este înconjurată cu un chenar lat de 4 cm, bogat ornamentat. În cadrul acestuia, pe latura de sus sunt pictate: icoana cea nefăcută de mână sau mahrama Veronicăi, două steaguri ale biruinţei şi un potir pe nori. În lateralele din stânga şi din dreapta apar instrumentele torturii: piroanele, cleştele, scara, suliţa, trestia cu buretele, stâlpul, nuielele, cnutul, cămaşa cea necusută a Mântuitorului pentru care soldaţii au tras la sorţi.

În latura de jos sunt înfăţişate cana şi ligheanul în care s-a spălat Pilat în faţa iudeilor, un cleşte, şi un ciocan.

77 N. Iorga, *art. cit.*, p. 486.

78 Gabriel Cocora, *art. cit.*, p. 139.

Însemnarea de pe acest antimis este scrisă în limba română, cu majuscule şi caractere chirilice:

„Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte d(u)mnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita jertfă s-au bl(a)g(o)s(lo)vit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit Kyr Theodosie în zilele prea luminatului şi de H(risto)s iubitor domn Io Constandin Basarabb, Voevodul a toată Ţara Românească, leat 7200 (.... urmând ca celelalte unităţi să fie completate).

Aşadar acest antimis a fost imprimat în cursul celei de a doua păstoriri a mitropolitului Teodosie, după anul 1692.

3. *Antimisul mitropolitului Antim Ivireanul (1708—1716)*
— după 1708 —

Are dimensiunile de 50×59 cm. Este imprimat pe mătase, pe fond galben. Iconografia preia întru totul antimisul înaintaşului său în scaunul vlădicesc al Mitropoliei Ungrovlahiei şi anume pe acela al mitropolitului Teodosie, la realizarea căruia Antim şi-a adus contribuţia.

În afara spaţiului ce înfăţişează scena punerii în mormânt antimisul este împodobit cu ornamente florale galbene, pe fond roşu. Însemnarea, scrisă în limba română, cu majuscule şi cu litere chirilice este următoarea: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele să săvârşaşte dumnezeiasca cea făr de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit Kyr Antim. 7200" (urmând ca ceilalţi ani să fie completaţi).

Comporând însemnarea de pe exemplarul păstrat în colecţia muzeului Arhiepiscopiei Sibiului cu cea de pe exemplarul prezentat de Pr. Gabriel Cocora,[79] constatăm că, deşi este indicat acelaşi an al imprimării, pe exemplarul pe care-l prezentăm este omis numele voievodului Constantin Brâncoveanu.

Din această cauză, suntem îndreptăţiţi să susţinem că acest antimis a fost imprimat pentru bisericile din Transilvania şi arată purtarea de grijă pe care mitropolitul Antim Ivireanul o manifesta pentru românii ortodocşi de aici, dezbinaţi prin „unirea" din 1701. Faptul acesta ne demonstrează, încă odată, că marele mitropolit cărturar, pe lângă luminarea minţii tuturor românilor, s-a îngrijit cu osârdie şi de mântuirea sufletelor lor. Fiindcă aceasta se dobândeşte şi prin participarea la sfintele slujbe, în centrul cărora se află Sfânta Liturghie şi, ca un corolar al ei, Sfânta Euharistie — jertfa de taină care se săvârşeşte numai pe antimis.

4. *Antimisul mitropolitului Ştefan (1732—1738)*
— anul 7240 (1732) —

Confecţionat din pânză albă de in, cu căptuşeala albastră, antimisul mitropolitului Ştefan are dimensiunile de 47×53 cm.

Iconografic, este identic cu cel al mitropolitului Teodosie. Însem-

79 *Ibidem.*

narea este scrisă în limba română, cu litere chirilice: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă, s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit al Ungrovlahiei, Kyr Ştefan, leat 7240."

Cele două antimise păstrate în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului au fost dăruite bisericilor din parohiile Felmer (jud. Braşov) şi Felţa (azi Floreşti, jud. Sibiu).

5. *Antimisul mitropolitului Neofit Cretanul (1738—1753)*
— anul 7253 (1745) —

Este confecţionat din pânză de in de culoare albă şi are căptuşeala albastră. Cele două exemplare păstrate în muzeul nostru au dimensiuni diferite: 51×54 cm şi 43,5×49 cm. Totuşi sunt imprimate în acelaşi an şi anume 7253 (1745).

Iconografic, reproduce antimisul imprimat de către mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei.

Însemnarea este scrisă în limba română, cu majuscule chirilice: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit al Ungrovlahiei Kyr Neofit, leat 7253."

6. *Antimisul mitropolitului Dositei Filitti (1793—1810)*
— anul 1800 —

Are dimensiunea de 50×55 cm şi este confecţionat din pânză albă de in.

Reproduce întocmai antimisul mitropolitului Teodosie.

Însemnarea este scrisă în limba română, cu majuscule şi caractere chirilice: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea făr' de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului Mitropolit al Ungrovlahiei Kyr Dositheu. leat 1800".

7. *Antimisul mitropolitului Grigorie IV Dascălul (1823—1829 şi 1833—1834)*
— anul 1830 —

Confecţionat din pânză albă de in, fără căptuşeală, antimisul are dimensiunea de 47×57 cm.

Din punct de vedere iconografic, reproduce întocmai antimisul mitropolitului Teodosie, înscriindu-se pe linia tradiţiei păstrate de înaintaşii săi în scaunul mitropolitan al Ungrovlahiei.

Însemnarea, scrisă în limba română, cu majuscule chirilice, este următoarea: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea făr de sânge şi sfinţita slujbă s-a sfinţit de Prea Sfinţitul Mitropolit al Ungrovlahiei Kyr Grigorie, la anul 1830".

Pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române, acest entimis prezintă o importanţă deosebită. Şi aceasta pentru faptul că, după cum reiese din însemnare, a fost imprimat în anul 1830. Se ştie că în urma războiului ruso-turc — izbucnit în aprilie 1828 şi încheiat prin pacea de la

Adrianopol din 2/14 septembrie 1829 — Ţara Românească şi Moldova au stat sub ocupaţie rusească până în anul 1834, luna aprilie.

În această conjunctură politică nefavorabilă celor două Principate, care erau conduse de o administraţie militară rusă, vor avea de suferit şi slujitorii Bisericii. Intrând în conflict cu autorităţile ruseşti care cereau instituirea de noi dări pe seama preoţilor şi poporului,[80] mitropolitul Grigorie Dascălul va fi înlăturat din scaunul vlădicesc şi surghiunit la Chişinău. Aici va sta aproximativ doi ani şi zece luni, perioadă cuprinsă între 29 martie 1829 şi 12 ianuarie 1832. În anii 1832—1833 va sta la Buzău şi Căldăruşani (ultimele patru luni). Dar suferinţele sale se vor sfârşi abia în anul 1833 când va fi rechemat în scaunul mitropolitan la data de 22 august.

În acest timp ca locţiitor de mitropolit a fost numit episcopul Neofit al Râmnicului. Cu acesta, mitropolitul va purta o bogată corespondenţă, îndrumându-l în conducerea treburilor Mitropoliei Ungrovlahiei. De aceea socotim că şi antimisul din 1830 a fost imprimat în ţară de către Neofit, sub îndrumarea Mitropolitului aflat în surghiun.

Acest fapt relevă, încă odată, profilul moral al mitropolitului Grigorie Dascălul de adevărat păstor al turmei ce i-a fost încredinţată. Păstor ce, împotriva tuturor prigonirilor la care a fost supus de către ocupantul vremelnic, a rămas neclintit sufleteşte alături de clerul şi poporul din eparhia sa, făcând dovada unei înalte conştiinţe preoţeşti şi patriotice.

8. *Antimisul mitropolitului Neofit (1840—1849)*
— anul 1840 —

Este imprimat pe pânză albă, având dimensiunea de 53×61 cm. Reproduce, iconografic, antimisul mitropolitului Teodosie.

Însemnarea este scrisă cu majuscule chirilice, în limba română: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşeşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă, s-a blagoslovit şi s-au sfinţit de Prea-Osfinţitul Mitropolit al Ungrovlahiei, Kyr Neofit, la anul 1840".

9. *Antimisul mitropolitului Nifon (1850—1875)*
— anul 1863 —

Având dimensiunea de 51×58 cm, acest antimis este imprimat pe mătase.

Fondul, pe care reproduce antimisul mitropolitului Teodosie, este roşu.

Însemnarea este scrisă în limba română, cu majuscule: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă (până aici însemnarea este scrisă cu caractere chirilice) s-a blagoslovit şi s-a sfinţit de Prea Sfinţitul Arhiepiscop şi Mitropolit a toată Ungrovlahia D.D. Nifon, prea cinstit şi

80 Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Bucureşti, 1981, p. 44—47.

ecsarh al plaiurilor şi al Cesarii Capadochii locţiitor, la anul 1863" (scris cu caractere latine).

10. *Antimisul mitropolitului Iosif Gheorghian (1886—1893 şi 1896—1909) — anul 1899 —*

Acest antimis este confecţionat din mătase galbenă şi are dimensiunea de 58×68 cm. Căptuşeala este din pânză albă. A fost imprimat la „Tipo. Litogr. Comercială B. Grassian" din Bucureşti.

Provine din parohia ortodoxă Braşov-cetate. Iniţial, în anul 1899, acest antimis a fost sfinţit pe seama bisericii cu hramul „Sf.Adormire" din Atârnaţi (Teleorman).

Într-un desen de mare rafinament artistic, plin de realism, este înfăţişată, central, scena punerii în mormânt a Mântuitorului Iisus Hristos. Hristos Domnul este înfăşurat în giulgiu de către Iosif şi Nicodim. Una din femeile mironosiţe sărută mâna stângă a Mântuitorului. Prea Curata Fecioara Maria, stă la mijloc. Lacrimi de durere i se preling pe obraz. În picioare, alături de ea, stau trei femei mironosiţe. De asemenea şi Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan. Doi îngeri, în spatele lor, se roagă.

În planul al doilea se află Sfânta Cruce. Pe ea stau sprijinite uneltele torturii: suliţa, trestia cu buretele şi cununa de spini. Pe cruce se află scrisă „vina" Mântuitorului: I.H.R.I. În spate se profilează Golgota cu locul Căpăţânii, pe care se văd înfipte cele trei cruci.

În slava cerului, deasupra crucii, Dumnezeu Tatăl (A), înconjurat de serafimii care-i cântă imnul trisaghion (Sfânt! Sfânt! Sfânt! Domnul SAVAOT), primeşte cu braţele deschise jertfa adusă de Fiul său Cel Unul Născut, pentru mântuirea neamului omenesc din robia păcatului şi a morţii. Dedesubt, pe norii cerurilor, stă „Ceata îngerilor" care „s-a mirat văzându-te". Soarele şi-a întunecat chipul său şi luna şi-a ascuns faţa în nori.

Scena punerii în mormânt este înconjurată de troparul „Iosif cel cu bun chip . . .".

În cele patru colţuri sunt înfăţişaţi cei patru Evanghelişti: Matei, Marcu, Luca şi Ioan, cu simbolurile lor. În spaţiile libere dintre medalioanele Evangheliştilor, sunt pictate icoana Naşterii Domnului şi Cina cea de Taină. Tot în aceste spaţii sunt imprimate şi instrumentele torturii: sabia, cleştele, ciocanul, piroanele, vasul şi ligheanul în care s-a spălat Pilat, scara, stâlpul de care a fost legat şi biciuit Mântuitorul, trestia, mănuşile, biciul cu plumbi, snopul de nuiele. De asemenea se mai află cocoşul (care aminteşte de lepădarea lui Petru), punga cu preţul trădării săvârşite de Iuda, zarurile ce amintesc de cămaşa Mântuitorului, pentru care ostaşii au tras la sorţi (Ioan 19, 23—24).

Toate aceste scene sunt încadrate într-un chenar cu motive florale şi geometrice, lat de 3,5 cm, în colutrile căruia se găsesc chipurile a patru îngeri.

Însemnarea: „ANTIMIS adecă sânta masă pentru aducerea jertfei cei-fără-de-sânge, la sânta şi dumnedesca liturghie. S'a sântit de Înalt Prea Sânţitul Archiepiscop şi Mitropolit al Ungro-Vlachiei, Primat al României D. D. Iosif şi s'a dat binecuvântare a se săvârşi pe ea cele sânte, în biserica cu patronul (Sf. Adormire) din Comuna (Atârnaţi) judeţul (Teleorman). 1899, luna"

Urmează, scrisă cu cerneală, semnătura: Iosif, Mitropolit Primat.

B) *EPISCOPIA RÂMNICULUI*

1. *Antimisul episcopului Ştefan (1673—1693)*
— *după 1673* —

Făcând parte din categoria antimiselor ce se încadrează în perioada a treia, antimisul episcopului Ştefan al Râmnicului are scene cu „accentuat caracter simbolic şi mistic, reprezentând atât Învierea din mormântul în care a fost pus Mântuitorul, cât şi Sf. Euharistie, în care noi primim adevăratul Trup şi Sânge al Său".[81]

După cum remarcă protoiereul bulgar Ivan Goşev, „antimisele româneşti din această perioadă se caracterizează printr-un subiect iconografic care este inspirat din Liturghie: Hristos este înfăţişat stând în picioare în potir, în loc de mormânt... spre a se jertfi pentru mântuirea noastră, este adică Paharul Mântuirii, iar uneltele de tortură sunt puse în potir".[82]

Această temă iconografică este specifică antimiselor româneşti din secolul al XVII-lea şi, conform afirmaţiei diaconului Nica M. Tuţă, o găsim aidoma zugrăvită pe pereţii proscomidiarului în multe biserici româneşti, mai ales în Ardeal şi în nordul Olteniei, unde ea este destul de frecvent".[83]

Acest antimis este confecţionat din pânză de in şi are dimensiunea de 45×64 cm.

Mântuitorul Iisus Hristos, cu mâinile întinse, este zugrăvit în potir. În spatele Său se află crucea, pe care stă scrisă vina condamnatului: I.N.Ţ.I. Din sfântul potir ies uneltele torturii: suliţa şi trestia cu buretele. Pe cruce sunt înfipte piroanele. În stânga şi-n dreapta Mântuitorului străjuesc doi îngerii. Alţi doi îngeri străjuiesc potirul, în jurul căruia apar iniţialele chirilice: M.L.P. (locul Căpăţânii a devenit rai) şi T. .

La baza potirului este zugrăvit craniul lui Adam.

În partea dreaptă a Mântuitorului este înfăţişată Fecioara Maria, Maica Domnului, iar în stânga, Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan.

În chenare ovale, formate din motive geometrice, în colţuri, sunt zugrăviţi cei patru Sfinţi Evanghelişti: Ioan şi Marcu (sus) Matei şi

81 Nica M. Tuţă, *op. cit.*, p. 79.
82 *Ibidem*, p. 80.
83 *Ibidem*, p. 81.

Luca (jos). Antimisul este înconjurat de un chenar alcătuit din motive florale și geometrice.

Însemnarea este scrisă în slavonă, cu majuscule: „Oltar B(o)jestvennîi sveaștenîi v ije săverșaem B(o)jestvenuiu slujbu blagoslovitsia o sveatisia ot mene smirinaiu i pre oșveștenao arhiepiscopa Kyr Stefan Râmnici e(pi)scago i dadese s(ve)ștenii Bogdan (?) voevoda vsea zemle Ungrovlahiiu, measița mai, vă leat 718... (celelalte unități urmau a fi completate).

Traducere: „Dumnezeiesc și sfânt altar pentru a se sluji pe el dumnezeiasca slujbă binecuvântat și sfințit de mine smeritul și Prea Sfințitul arhiepiscop Kyr Stefan, al Râmnicului episcop, și s-a dat în zilele lui Bogdan voievod a toată țara Ungrovlahiei, luna mai, anul 718..."

Tot pe antimis mai apare și numele „Bogdan zugrav", indicând astfel pe cel ce s-a ostenit cu zugrăvirea lui.

2. *Antimisul episcopului Damaschin Dascălul (1708—1725) — după 1708 —*

Este confecționat din pânză albă de in. Căptușeala este albastră. Are dimensiunea de 43×51 cm. Prin grafie și stilizare este deosebit de celelalte antimise, întrucât personajele sunt redate după modelul icoanelor pictate în stil bizantin.

Într-un chenar, în mijlocul antimisului, se află scena punerii în mormânt. Mântuitorul, încins peste mijloc, stă așezat pe giulgiu, deasupra mormântului, cu mâinile întinse pe lângă corp. La cap stă Iosif din Arimateia iar la picioare stă Nicodim. Maici Domnului, îndurerată, are de-a dreapta pe Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, iar în partea stângă pe una din femeile moronosițe. Toți lăcrimează.

Crucea este înfățișată în planul al doilea. Pe ea sunt rezemate trestia cu buretele, sulița, cununa de spini și piroanele. În ju-ul crucii, în colțurile interioare, sunt scrise inițialele: Is. Hs. Ni. Ka. Doi arhangheli, ținând făclii aprinse în mâini, străjuiesc crucea.

Într-un chenar cu o lățime de 6 cm sunt pictați cei patru Sfinți Evangheliști. În colțurile din stânga și dreapta, sus, Matei și Ioan, iar în colțurile de Jos — Luca și Marcu. Tot în acest chenar, în spațiile dintre Sfinții Evangheliști, sunt înfățișate uneltele torturii. Între Matei și Luca, în chenar, sunt: stâlpul de care a fost legat și biciuit Mântuitorul, biciul cu plumbi, mănușa, snopul de nuiele, vasul cu oțet și fiere, chivotul și cocoșul ce amintește de lepădarea lui Petru. Între Ioan și Marcu, sunt: scara, sulița, trestia cu buretele, cleștele, ciocanul, vasul în care s-a spălat Pilat pe mâini.

Însemnarea este scrisă în limba română, cu majuscule chirilice: „Acest dumnezeiesc antimis pre carele să săvârșaște dumnezeiasca cea fără de sânge sfințita Taină, s-au sfințit cu darul de viață făcătorului Duh și s-au blagoslovit prin mâna iubitorului de Dumnezeu episcopului Râmnicului Kyr Damaschin, leat 7200 (urmând a fi completate unitățile).

Un antimis identic a fost imprimat de către episcopul Damaschin în anul 1722. Două din aceste antimise au fost sfinţite şi dăruite bisericilor din Colun (jud. Sibiu) şi Chichiş (jud. Covasna) de către urmaşul său în scaunul de Râmnic, episcopul Inochenţie (1728—1735). Aceste exemplare se păstrează în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului.

3. *Antimisul episcopului Inochenţie (1728—1735)*
— *anul 1728* —

Este imprimat pe pânză de in albă şi cărămizie. Preia, iconografic, antimisul înaintaşului său Damaschin Dascălul. Dar nu numai atât ci, precum am arătat mai înainte, chiar şi exemplare imprimate de episcopul Damaschin, pe care le sfinţeşte pe seama unor biserici.

Însemnarea de pe antimisele sale este încadrată într-un chenar ornat cu motive florale şi geometrice. Este scrisă cu majuscule chirilice, în limba română: „Acest dumnezeiesc antimis pre carele să săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge sfinţita Taină, s-au sfinţit cu darul de viaţă făcătorului Duh şi s-au blagoslovit prin mâna iubitoriului de Dumnezeu episcopul Râmnicului Inochenţie. 7230" (urmând a fi completată cifra următoare).

Unul din primele antimise l-a dăruit în anul 7237 (1728) bisericii din Valea Şincai. Are dimensiunea de 43×51 cm şi se păstrează în colecţia Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului. Pe el, episcopul a scris: „Acest antimis cu sfinte moaşte l-am dăruit de pomeană eu smeritul episcop Inochentie al Râmnicului beserecii din Valea Şincei" (azi Şinca Nouă, jud. Braşov).

4. *Antimisele episcopului Climent (1735—1748)*
— *anul 7240 (1741) şi 7254 (1746)* —

Episcopul Climent este primul ierarh de Râmnic care reproduce antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei. Antimisul este imprimat pe pânză albă de in, cu dimensiunea de 43×49 cm.

Însemnarea este scrisă în limba română, cu majuscule chrilice: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna iubitoriului de Dumnezeu episcopului Râmnicului Kyr Climent. leat 7249" (1741). Acest antimis provine din parohia Luţa, jud. Braşov.

În anul 1746 episcopul Climent a imprimat noi antimise, pe pânză de in, reproducând însă, iconografic, antimisul de la Viena din anul 1733.

Însemnarea este scrisă cu caractere majuscule, chirilice, în limba română, într-un chenar ce se întinde împrejurul scenei punerii în mormânt: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele să săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna iubitorului de Dumnezeu Kyr Climent, episcopul Râmnicului. 7254" (1746).

Pe un exemplar imprimat în anul 1746, ce provine din Galeş (jud. Sibiu), cu dimensiunile de 46×57 cm, de jur împrejurul antimisului,

pe marginea albă, se află următoarea însemnare, scrisă cu cerneală neagră: „Stoiin antimis Thoma, Savu, Ghiorghie, Ioan (...) Stana v Mircea, Floarea, Ioanu v Ioan, Ion, Ștefan, Ioța (Iuța?), (...), Opriș, Stan (...), Ana, Ioan v ierei Ioanăș, ierei Dimitrie (...) și tot neamul acestuia a se sluji la milostivul Dumnezeu, s-au milostivit Mihail de Onori (?) de au cumpărat acest sfântu și dumnezeescu jertv(el)nic și l-au dat popi Ioanăș din Galeș; Pomeni Gospodi Mihu ce îl nași Oprea".

Această însemnare este importantă pentru că relevă faptul că unele antimise puteau fi cumpărate de către credincioși și dăruite bisericilor. După cum reiese din această însemnare, antimisul a fost cumpărat de un număr de credincioși — preoți și mireni — și dăruit preotului Ioanăș din Galeș. A fost dăruit acestei biserici într-o perioadă în care Mitropolia Transilvaniei era suprimată — din anul 1701 — de către Habsburgi.

În aceste condiții grele, românii ortodocși din Transilvania făceau și astfel de danii pe seama bisericilor parohiale, luptând și pe această cale pentru păstrarea legii strămoșești, împotriva asprelor prigoane la care erau supuși pentru a îmbrățișa unirea cu Roma.

5. *Antimisul episcopului Grigorie Socoteanu (1748—1764) — anul 1760 —*

Este confecționat din pânză albă de in. Are diferite dimensiuni: 41,5×51 cm, 50×59 cm și 49×59 cm.

Într-un desen pe măsura posibilităților, reproduce antimisul din 1746, imprimat de înaintașul său de scaun, vlădica Climent al Râmnicului.

Însemnarea este scrisă cu majuscule chirilice, în limba română și este următoarea: „Acest d(u)mnezeiesc jertvenic pre carele să săvârșaște dumnezeiasca cea fără de sânge și sfințita slujbă s-au blagoslovit și s-au sfințit cu mâna iubitoriului de Dumnezeu Kyr Grigorie episcopul Râmnicului, measița, leat 7269" (1760).

6. *Antimisele episcopului Filaret (1780—1792) — anii 1780 și 1787 —*

Primul antimis, imprimat de pânză albă, în anul 1780, are dimensiunea de 49×59 cm. Din punct de vedere iconografic reproduce antimisul grecesc imprimat la Viena în anul 1733, precum și la Râmnic de către episcopii Climent și Grigorie.

Însemnarea, scrisă în limba română, cu majuscule chirilice, este următoarea: „Acest dumnezeesc jertvennic pre carele să săvârșaște dumnezeiașca cea fără de sânge și sfințita slujbă s-au blagoslovit și s-au sfințit cu mâna iubitoriului de Dumnezeu Kyr Filaret, episcopul Râmnicului, measița mai, vo leat 7289" (1780).

Cel de-al doilea antimis, având dimensiunea de 47×54 cm, este imprimat tot pe pânză albă. Iconografic reproduce antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei. Este imprimat în anul 1787, după cum rezultă din însemnarea următoare: „Acest dumnezeiesc jertven-

nic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţita slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitului episcop al Râmnicului Kyr Filaret, leat 1787".

7. *Antimisul episcopului Nectarie (1792—1812)*
— *anul 1801* —

Are dimensiunea de 42×51 cm şi este imprimat pe pânză albă. Scena punerii în mormânt este reprodusă întocmai după antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei.

Însemnarea, scrisă în limba română, cu caractere chirilice, majuscule, este următoarea: „Acest dumnezeesc jertvennic pre carele se săvârşaşte dumnezeiasca cea fără de sânge şi sfinţită slujbă s-au blagoslovit şi s-au sfinţit cu mâna Prea Sfinţitei sale părintelui Episcopului Râmnicului Kyr Nectarie, leat 1801".

8. *Antimisul episcopului Calinic (1850—1867)*
— *anul 1851* —

Este imprimat pe pânză albă şi are dimensiunea de 44×53 cm. A fost dăruit colecţiei Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului de către pr. I. Fulea din Ludoş (jud. Sibiu), care a mărturisit că nu a fost folosit în biserica parohial(din această localitate.

Din punct de vedere artistic, antimisul este lucrat într-o grafie deosebit de fină, cu multă acurateţe.

În prim plan, Mântuitorul Iisus Hristos este pregătit să fie pus în mormânt. Maica Domnului, îndurerată, cu lacrimi pe obraz, îşi sărută dumnezeiescul Fiu, îmbrăţişându-i capul cu mâna dreaptă. Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, cu lacrimi în ochi, sărută rana pricinuită de cuie în palma mâinii stângi a Mântuitorului. La picioare, plângând, stă Iosif din Arimateia, sprijinind pe Domnul Iisus Hristos şi înfăşurându-L în giulgi. În spatele lui Iosif stă Nicodim care îşi sprijineşte, întristat, obrazul în mâna dreaptă.

În planul al doilea, tânguindu-se de îngropare, stau femeile mironosiţe: Maria (MAP), Maria lui Cleopa (M.K.), Maria Magdalena (M. M.) şi Salomeea (M.S.).

În planul următor este imprimată crucea cu „vina" Mântuitorului: I.H.B.I. (Iisus Hristos Domnul Iudeilor). Sprijinite pe braţele laterale ale crucii stau instrumentele torturii: trestia cu buretele cu oţet, suliţa şi cununa de spini. În unghiurile interioare formate de braţele crucii sunt scrise iniţialele: Is.Hs.Ni.Ka. Lângă cruce, plângând şi ţinând mâinile încrucişate pe piept, în atitudine de smerită bunăcuviinţă, stă arhanghelul Rafael (P A).

În spate se zăreşte dealul Golgotei, cu locul Căpăţânii pe care sunt înfipte cele trei cruci. Soarele şi luna nu mai luminează, mort văzând pe Soarele dreptăţii, pe Răsăritul cel de sus.

În cele patru colţuri ale antimisului, meditând la dumnezeieştile învăţături ale Mântuitorului Iisus Hristos, cei patru Sfinţi Evanghelişti — Matei, Marcu, Luca şi Ioan — cu simbolurile lor, scriu Sfintele Evanghelii. În două chenare, între Sfinţii Evanghelişti, sunt zugrăvite:

piroanele, sulița, scara, chivotul, mănușile, snopul de nuiele, biciurile, stâlpul și cămașa cea necusută a Mântuitorului.

Însemnarea este scrisă în registrul de jos, sub scena punerii în mormânt. Ea este următoarea: „Acest dumnezeiesc jertfelnic, pe care se săvârșește dumnezeiasca cea fără de sânge jertfă, s-a sfințit de prea sfinția sa părintele Episcopul RÂMNICULUI D. D. CALINIC la anul 1851".

C) *EPISCOPIA BUZĂULUI*

1) *Antimisul episcopului Costandie Filitti (1793—1819)*
— anul 1796 —

Este confecționat din mătase albă și are dimensiunea de 42×53 cm. Provine din parohia Băișoara (jud. Brașov).

Iconografia este aproape identică cu cel al mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei. Femeia mironosiță (Maria Magdalena), care în antimisul mitropolitului Teodosie este înfățișată stând în genunchi între Iosif din Arimateia și Maica Domnului, în antimisul episcopului Costandie stă în spatele Maicii Domnului și a lui Iosif, ținând, îndurerată, mâinile pe piept.

De asemenea, pe crucea antimisului lui Costandie nu mai apar obiectele torturii: piroanele, biciul și snopul de nuiele. La fel, nu mai sunt zugrăviți norii, soarele, stelele și luna.

Însemnare: „Acest antimis pre carele se săvârșaște d(u)mnezeiasca slujbă s-au bl(a)goslovit și s-au sfințit cu mâna iubitoriului de Dumnezeu episcopului al Buzeului Kyr Constandie, vă leato 7304" (1796).

2. *Antimisul episcopului Chesarie (1825—1846)*
— anul 1830 —

Este imprimat pe pânză albă, cu dimensiunea de 48×57 cm.

Scena punerii în mormânt este reprodusă identic după antimisul mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei.

Însemnarea, scrisă în limba română, cu majuscule chirilice, este următoarea: „Acest dumnezeiesc jertvennic pre carele se săvârșaște dumnezeiasca cea făr de sânge și sfințita slujbă s-au sfințit de Prea Sfințitul episcop al Buzeului Kyr Chesarie, la anul 1830".

3. *Antimisul episcopului Filotei (1850—1859)*
— anul 1851 —

Are dimensiunea de 50×59 cm și este confecționat din pânză albă.

Din punct de vedere iconografic este identic cu antimisul episcopului Calinic al Râmnicului, imprimat tot în anul 1851.

Însemnarea este scrisă cu majuscule chirilice, în limba română: „Acest dumnezeesc jertfelnic, pe care se săvârșaște dumnezeiasca cea fără de sânge jertfă, s-a sfințit de Prea Sfinția sa părintele episcopul Buzăului D. D. Filothei, la anul 1851".

D) MITROPOLIA MOLDOVEI

1. *Antimisul mitropolitului Antonie (1729—1739)*
— *anul 1736* —

Întrecând în rafinament artistic pe multe din antimisele vremii respective, acesta este imprimat pe mătase galbenă. Are dimensiunea de 55×64 cm şi a fost dăruit în anul 1736 bisericii Sfântului Nicolae din Scheii Braşovului, de către mitropolitul Antonie.

În prim plan este înfăţişată scena punerii în mormânt. Mântuitorul Iisus Hristos, înfăşurat peste mijloc, este pus într-un mormânt bogat. La capul Său stă „sveati" Iosif din Arimateia, cu mâinile împreunate la piept, în atitudine de rugăciune. La picioare, „sveati" Nicodim înfăşoară pe Domnul Iisus Hristos în giulgi.

În mijloc, într-un desen de mare frumuseţe, Prea Curata Fecioară Maria stă cu mâinile pe piept, având inima străpunsă de sabie. Aceasta ne reaminteşte că, la aducerea la templu a Mântuitorului, dreptul Simeon i-a proorocit Fecioarei Maria, spunându-i: „. . . prin sufletul tău va trece sabie . ." (Luca 2, 34—35). Despre acest moment, imnograful Cosma din Maiuma scrie: „Acum, Doamne, când te văd mort şi fără suflare, sabia durerii mă străbate îngrozitor. Învie, ca să fi preamărit". În stânga Maicii Domnului, cu mâinile pe piept, stă Maria Magdalena iar în dreapta — Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan.

În planul al doilea este înfăţişată crucea, având pe ea instrumentele de tortură, şi anume: 4 cuie (bătute în mânile şi picioarele Mântuitorului), biciul şi snopul de nuiele. Pe cruce este scrisă „vina" Mântuitorului: I.H.Ţ.I. În unghiurile interioare ale crucii sunt scrise iniţialele: Is, Hs, Ni, Ka.

Din slava cerului, Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul primeşte jertfa Fiului Său Cel Unul Născut şi o binecuvântează, trimiţând pe Duhul Sfânt în chip de porumbel. Doi îngeri, cu făclii în mâini, străjuiesc punerea în mormânt. Deasupra lor, în stânga şi-n dreapta, pe norii cerului, mulţimile îngereşti preamăresc neîncetat pe Dumnezeu.

În cele patru colţuri ale antimisului sunt înfăţişaţi cei patru Sfinţi Evanghelişti — Matei, Marcu, Luca şi Ioan — cu simbolurile lor. Toţi ţin pe genunchi Sfintele Evanghelii pe care le scriu.

Între Evanghelişti sunt două medalioane în care sunt pictate uneltele ce amintesc de patima şi răstignirea Mântuitorului; cămaşa cea necusută pentru care ostaşii au tras sorţi, suliţa cu care Domnul Iisus a fost împuns în coastă, trestia cu buretele îmbibat cu oţet, mănuşile amintind de mâinile ce au pălmuit dumnezeiescul obraz, cuie, zaruri, cei trezicei de arginţi ce amintesc de trădarea săvârşită de Iuda Iscarioteanul care a vândut nevinovatul sânge al Mântuitorului. În medalionul din partea dreaptă apar: stâlpul, biciul, două scări, snopul de nuiele, vasul din care s-a spălat Pilat pe mâini şi cocoşul ce ne aminteşte de lepădarea Sfântului Apostol Petru. Începând din colţul stâng, de sus, în douăzeci de medalioane cu diametrul de 3×4 cm sunt înfăţişate următoarele scene din viaţa Mântuitorului:

— rugăciunea din grădina Ghetsimani;

— spălarea picioarelor ucenicilor la Cina cea de Taină;
— Cina cea de Taină;
— prinderea Mântuitorului;
— Iisus în fața arhiereului Ana;
— batjocorirea Mântuitorului de către soldații care-L lovesc;
— Iisus în fața arhiereului Caiafa;
— două scene indescifrabile, șterse;
— Mântuitorul în fața lui Pilat;
— trei scene șterse, cu inscripții indescifrabile;
— răstignirea Mântuitorului;
— Mântuitorul pe cruce, cu ucenicii și femeile mironosițe împrejur;
— coborârea de pe cruce;
— punerea în mormânt;
— femeile mironosițe la mormânt și îngerul stând pe marginea mormântului gol;
— Mântuitorul Iisus Hristos înviind a treia zi din mormânt.

Însemnarea: „Bojestvennîi i s(via)ștenîi altar G(osp)oda B(o)ga i sp(a)sa nașego Ii(su)sa Hr(is)ta, Os(ve)șten blagodatiiu vse s(via)tago i jivotvoreașago D(u)ha. Rukodeistvo je i blagosloven Pre os(ve)ștennim G(os)p(o)dinom O(te)țem Kyr Antoniem M(i)l(os)tiiu B(o)jiu Pravoslavnim Arhiepiscopom Mitropolitom Soceavskim vo eje nanen S(via)ște(i)nodeistvovati B(o)jestvennuiu Liturghiiu v Hramu... S(via) tago Ierarha Nicolae oy Schei v Brașov de prea sfinția sa...

Acest ta... de Antimis s-au făcut precum să vede cu toată cheltuiala sfinției sale Kyr Antonie mitropolit Succeavschii i vseia Moldavii ot sotvorenia mira 72 (următoarele două cifre sunt șterse) et rîstva je H(rist)va 1736".

Traducere: „(Acest) Dumnezeiesc și sfânt altar al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (s-au) sfințit și blagoslovit cu darul de viață făcătorului Duh (și s-au) blagoslovit prin mana Prea Sfințitului Domn și Părinte Kyr Antonie, din mila lui Dumnezeu pravoslavnic Arhiepiscop și Mitropolit al Sucevei, pentru a se sluji pe el sfânta și dumnezeiasca Liturghie în hramul Sfântul ierarh Nicolae din Șcheii Brașovului de prea Sfinția Sa.

Acest ta... de Antimis s-au făcut precum se vede cu toată cheltuiala sfinției sale Kyr Antonie, mitropolit al Sucevei și a toată Moldova (în anul) de la facerea lumii 72... (și) de la nașterea lui Hristos 1738".

2. *Antimisul mitropolitului Gavriil Calimachi (1760—1786)*
— anii 1760, 1761, 1769 —

Este confecționat din pânză albă de in, având dimensiuni variabile, în funcție de exemplar și anul imprimării.

În colecția Muzeului Arhiepiscopiei Sibiului se păstrează un număr de 12 exemplare, provenind de la diferite biserici din județele Hunedoara, Brașov și Sibiu. Șase exemplare provin dintre antimisele

imprimate în anul 1760. Cinci exemplare au fost imprimate în anul următor şi unul provine dintre cele imprimate în anul 1769.

Din punct de vedere iconografic toate aceste antimise sunt identice. Scena punerii în mormânt este înfăţişată în centrul antimisului. Mântuitorul Iisus Hristos (O N), înfăşurat peste mijloc stă întins deasupra mormântului. La capul Său se află Iosif din Arimateia, iar la picioare stă Nicodim.

La baza mormântului, ornat cu falduri bogate, sunt pictate uneltele torturii: piroanele, cleştele, ciocanul, vasul cu oţet. De asemenea, în mijloc se află craniul lui Adam, cu însemnele G. A. (Glava, Adama).

Maica Domnului (MP. QU), îndoliată, cu mâinile împreunate în rugăciune, plângând, este reprezentată având sabia înfiptă în inimă, amintindu-ne de proorocia de la Luca 2, 34—35. La dreapta sa stă Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan (Sf. Ioan Bogoslov) iar în stânga Maria Magdalena.

În planul al doilea este înfăţişată crucea, având sprijinite de ea suliţa, trestia de isop cu buretele şi cununa de spini. Pe marginile laterale ale crucii atârnă snopul de nuiele şi biciul cu plumbi. Pe cruce se află scrisă „vina" Mântuitorului: I.N.Ț.I., iar în unghiurile dintre braţele crucii sunt scrise iniţialele Is.Hs.Ni.Ka. De o parte şi de alta a crucii străjuiesc doi serafimi, ţinând în mâini câte două făclii aprinse. In spate se profilează bolta cerului cu soarele, luna şi stelele care nu mai luminează mort văzând pe Răsăritul cel de sus.

Scena punerii în mormânt este încadrată într-un chenar de 0,75 cm, ale cărei laturi alcătuiesc semnul crucii. În acest chenar sunt scrise cuvintele Mântuitorului: „Luaţi mâncaţi, acesta este Trupul Mieu care se frânge pentru voi întru iertarea păcatelor. Beţi dintru acesta toţi, că acesta este sângele Mieu al Legii cei noao care pentru voi şi pentru mulţi să varsă întru ertarea păcatelor".

Deasupra scenei punerii în mormânt, în slava cerurilor, este reprezentată Sfânta Treime — Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Sfântul Duh (în chip de porumbel) — înconjurată de imnul trisaghion: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este ceriul şi pământul de slava Ta".

În cele patru colţuri sunt pictaţi Sfinţii Evanghelişti, aşezaţi pe tronuri de stil baroc, având alături simbolurile lor şi scriind sau ţinând în mână Sfintele Evanghelii. În partea stângă, între Evangheliştii Ioan şi Luca este înfăţişată icoana Învierii Domnului. În dreapta, între Evangheliştii Matei şi Marcu, este reprezentată scena torturării Mântuitorului Iisus Hristos de către soldaţi, cu bice şi cu snopi de nuiele. Mântuitorul Iisus este legat de stâlp. Pe stâlp, deasupra, stă cocoşul, simbolul lepădării şi al căinţei Sfântului Apostol Petru. Cele două scene — pătimirea Mântuitorului şi Învierea Sa din morţi — sunt înconjurate de cuvintele ce continuă imnul trisaghion: „Osana între cei den-nălţime, Blagoslovit e cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei din înălţime".

Un chenar de 4 cm înconjoară toate cele descrise de pe acest antimis. În colțurile acestui chenar, înconjurați de motive florale, sunt patru capete de îngeri. În mijlocul părții de sus a chenarului este înfățișată icoana cea nefăcută de mână (năframa Veronicăi), cu chipul Mântuitorului Hristos (O N).

Însemnarea este scrisă cu caractere chirilice, majuscule, în limba română: „Dumnezăescul și sf(â)ntul oltariu ca să săvârșască pre dânsul sfintele dumnezăeștile slujbe: care s-au sfințit de Prea osfințitul Mitropolit a toată Moldova Kyr Gavriil. Pre numele tuturor sfinților, 1760".

Și însemnările celorlalte antimise, imprimate în anii 1761 și 1769 sunt identice, indicându-se anul sfințirii lor.

3. *Antimisul mitropolitului Leon Gheucă (1786—1788)*
— anul 1786 —

Este confecționat din mătase albă, fiind căptușit cu pânză. Are dimensiunea de 45×55 cm. Reproduce, iconografic antimisul mitropolitului G. Calimachi.

Însemnare: „Dumnezeescul și sfântul oltariu ca să săvârșască pre dânsul sfintele dumnezăeștile slujbe care s-au sfințit (...) sfințească Kiriu Kyr Leon Mitropolitul a toată Moldova, 1786, mart(ie)".

(urmare în nr. viitor).

Diac. lect. Pavel Cherescu

MĂRTURISIREA DE CREDINŢĂ A CUVIOSULUI NICHITA STETHATUL

I

1. *Viaţa.* În pleiada marilor teologi mistici şi apologeţi ortodocşi bizantini care s-au rostit în duh şi adevăr îmbinând în mod paradoxal teologia şi mistica, credinţa şi viaţa se numără şi Nichita Stethatul, ucenic al Sfântului Simeon Noul Teolog şi egumen al mânăstirii Studion. Figură marcantă a vieţii mistice şi gândirii teologice din veacul al XI-lea, Cuviosul Nichita a fost supranumit şi „Stethatul" (în lat. „Pectoratus") adică: „pieptosul" sau „curajosul" — apelativ conferit de la opoziţia faţă de bazileul bizantin Constantin IX Monomahul care întreţinea relaţii de promscuitate morală cu amana sa Skleraina.[1]

Cu privire la viaţa Cuviosului Nichita Stethatul, păr. Darrouzès A.A. consideră pe bună dreptate că ea cuprinde trei faze marcante: prima reprezentată de tinereţea sa cu amănunte sumare şi incerte în „Viaţa sfântului Simeon" [2] al cărei autor este, a doua, maturitatea, în care participă alături de patriarhul Mihail Cerularie şi Leon al Ohridei la controversele şi polemicile cu latinii din anul 1054 [3] şi ultima perioadă, bătrâneţea, confirmată de scrisorile şi opusculele care-l arată la o vârstă foarte înaintată când îşi redactează ultimele scrieri.[4]

Despre prima perioadă a vieţii lui Nichita Stethatul avem informaţii puţine şi nesigure cuprinse în „Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog" — în care este precizat anul morţii sfântului Simeon 1022 — cu ajutorul căruia se poate stabili anul naşterii sale. Tot în această lucrare se menţionează că la acea dată lui Nichita Stethatul începuse să-i apară puful bărbii şi, de aceea, consideră Darrouzès, se poate admite că Nichita s-a născut la începutul secolului cu aproximaţie în anul 1005.[5] Încă de tânăr, intră în anul 1019, la vârsta de 14 ani, în celebra mânăstire constantinopolitană Studion şi devine cel mai apropiat şi devotat discipol al sfântului Simeon Noul Teolog care, reabilitat, trăia în mânăstirea Sfânta Marina, ctitoria sa. Nichita primeşte poruncă de la povăţuitorul său duhovnicesc să-i copieze „Imnele amorurilor (erosurilor) dumnezeieşti" [6] compuse de acesta la sfârşitul vieţii sale şi să le editeze. Însă nu îndeplineşte porunca

1 *Dictionnaire de spiritualitè* — art. Nicetas Stethatos, p. 224 (Cf. Cedrenos, *Synopsis historiatum* ed., I. Bekker 2 Bonn 1839, p. 556).
2 I. Hausherr, „Orientalia Christiana", XII, 1928, p. 192.
3 Anton Michel, *Humbert und Kerularios*, Paderborn, 1924, p. 298—415.
4 Nicetas Stéthatos, *Opuscules et Lettres*, Sources Chrétienes vol. 81, 1961, p. 444.
5 *Ibidem*, p. 8.
6 J. Darrouzès, *Nicetas Stethalos, Opuscules et Lettres*, p. 8.

dacălului său decât mai târziu, după ce Sfântul Simeon i se arată într-o viziune, respectiv în anul 1035 — aproximativ 14 ani de la moartea sa.[7] Deşi J. Darrouzès consideră că, după această viziune, Nichita a publicat imnele şi scrierile sfântului Simeon, apoi a purces la scrierea „Vieţii" învăţătorului său[8] păr. I. Hausherr S.J. este de altă părere fixând redactarea vieţii Sfântului Simeon în anul 1052 sau 1054. Această teză susţinută de Hausherr este cea mai plauzibilă, pentru că în „Viaţa Sfântului Simeon" se relatează la acea dată evenimentul aducerii moaştelor Sfântului Simeon în mânăstirea sfântului Mamas, locul unde acesta fusese exilat.[9]

O dată cu încheierea activităţii aghiografice Nichita intră într-o nouă fază sau etapă a vieţii sale marcată de polemica cu latinii. În anul 1054 interivne prin scrierile sale în controversele dintre cardinalul Humbert de Moyenmoutier — legatul papei Leon IX — şi patriarhul Mihail Cerularie devenind unul dintre cei mai fervenţi şi îndârjiţi apărători ai credinţei ortodoxe.

Prin răspunsurile date lui Humbert în 16 iunie la mânăstirea Studion cu privire la azime, postul de sâmbătă, celibatul şi săvârşirea liturghiei în Postul Mare, reuşeşte să stârnească ura latinilor şi mânia împăratului bizantin care a luat parte la această polemică şi care, din raţiuni politice, pleda pentru o conciliere cu latinii.[10]

În pofida tuturor argumentelor pe care Darrouzès le aduce cu numeroase citate din scrisorile lui Humbert prin care încerca să-l prezinte pe Nichita ca un „supus şi prieten al legatului", considerând că nu a fost un instrument al lui Cerularie şi un duşman al catolicilor[11] — Cuviosul Nichita rămâne unul din marii protagonişti şi apologeţi răsăriteni în lupta pentru apărarea Ortodoxiei în faţa latinilor.

Acest lucru reiese în mod clar şi precis din scrierile lui Humbert care, rămas fără replică, în disputa cu Nichita despre azime, exclamă: „Amuţeşte, câine; muşcă-ţi câine murdar, limba", declarând că învăţătura sa e „doctrină purtătoare de ciumă şi sugestie diavolească".[12]

Activitatea laborioasă cu caracter didactic şi teologic a Cuviosului Nichita Stethatul continuă şi după alcătuirea „Vieţii Sfântului Simeon Noul Teolog" şi redactarea operelor polemice din 1054 cu câteva tratate mistice, cu „Mărturisirea de credinţă" şi cu numeroase scrisori care cuprind probleme dogmatice şi liturgice. În „Mărturisirea de credinţă" compusă la o vârstă înaintată, Nichita se prezintă pe sine ca egumen al mânăstirii Studion — calitate ce i-ar fi oferit posibilitatea redactării unei noi rânduieli pentru mânăstrea sa.[13]

---

7 I. Hausherr, *op. cit.*, Viaţa nr. 135 şi 131, p. 189 şi introd., p. XIII; J. Darrouzès, Symeon le Nouveau Théologien, *Traitès thèologiques et ethiques*, în „Sources chrétiennes", nr. 122, 1966, tom. I, Introd p. 9.

8 J. Darrouzès, Nicetas Stethatos, *Opuscules et Lettres*, p. 8.

9 I. Hausherr, *op. cit.*, Viaţa nr. 129 p. 187, Introd p. XVII.

10 D. Stăniloae. *Motivele şi urmările dogmatice al schismei* „Ortodoxia" 1954, p. 233-234.

11 Humbert, *Commemoratio brevis*, P. L., 143, 1001 după J. Darrouzès *op. cit.*, p. 9.

12 *Idem*, *Responsio sive Contradictio adversus Nicetam*, Migne PL CXLIII col. 986 după D. Stăniloae „*Motivele şi urmările dogmatice ale schismei*. „Ortodoxia" 1954, p. 238.

13 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 10.

Potrivit titlului din manuscrisele acestei mărturisiri care-l desemnează pe Nichita Stethatul ca egumen al mânăstirii Studion, putem stabili data morţii cu aproximaţie în jurul anului 1090, la vârsta de 80 de ani dat fiind că predecesorul său Cosma este atestat în anul 1075 — iar în anul 1092 un document oficial poartă semnătura egumenului Ioan. Plecând de la aceste considerații J. Darrouzès afirmă că Nichita a păstorit între aceşti doi egumeni şi consideră că a trecut la cele veşnice înainte de anul 1092.[14]

2. *Opera.* Scrierile Sfântului Nichita Stethatul cuprind o arie largă de problematici teologice cu caracter polemic, dogmatic, mistic şi liturgic şi relevă o sinteză originală, autentică şi în acelaşi timp clasică a tradiţiei teologice patristice răsăritene. Deşi din punct de vedere a conţinutului operele nu poartă o notă aparte de originalitate, ele constituie pe bună dreptate un adevărat tezaur al credinţei ortodoxe pentru veacul al XI-lea.

Opera sa polemică şi apologetică, caracterizată printr-o mare profunzime teologică şi acrivie ştiinţifică, cuprinde cinci tratate teologice structurate pe diferite problematici dogmatice şi liturgice generate de controversele şi disputele dintre latini, armeni, evrei şi creştini. *Cele trei tratate împotriva latinilor: Dialogul, Antidialogul* şi *Sinteza despre Filioque* constituie o trilogie apologetică care desemnează diferenţele specifice dintre teologia răsăriteană fidelă învăţăturii Sfinţilor Apostoli şi Sfinţilor Părinţi, şi teologia apuseană care proclama în mod solemn şi oficial inovaţiile şi reînnoirile unilaterale ale raţionalismului eretic occidental. Tot din scrierile polemice fac parte şi *Cuvântările împotriva armenilor*"; primele patru sunt inedite (cod Mosquensis 433, f. 171 v — 190) iar a cincea a fost publicată de J. Hergenröther în *Monumenta graeca ad Photium ... pertinentia,* Regensburg, 1869, p. 139—154. J. Darrouzès consideră că aceste scrieri sunt anterioare tratatelor polemice împotriva latinilor.

La aceste lucrări polemice se adaugă şi *Tratatul împotriva iudeilor* în care acuza lipsa de docilitate şi necredinţa iudeilor faţă de persoana şi învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos (J. Darrouzès, Nicetas Stethatos, *Opuscules et Lettres,* SC. 81, 1961, p. 412—443).

Sfântul Nichita Stethatul s-a remarcat în mod deosebit şi prin scrierile aghiografice, şi anume prin *Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog* publicată de păr. I. Hausherr în „Orientalia Christiana" vol. XII, nr. 45, 1928, şi prin lucrarea *Contra acuzatorilor Sfinţilor* care conţine o apărare a Sfântului Simeon în faţa detractorilor săi.

Între scrierile sale teologice-duhovniceşti un loc central şi capital îl ocupă trilogia dogmatică-mistică, *Despre suflet* şi *Contemplarea raiului* şi *Despre ierarhia cerească şi bisericească* publicate în limba greacă de P. Hristou, G. Sakos şi G. Mantzaridis la Tesalonic în 1957 şi într-o nouă ediţie critică cu traducere în limba franceză de J. Darrouzès (op. cit., p. 56—152, 154—227, 292—365) în limba română a fost tradus integral tratatul *Contemplarea raiului* de păr. Dumitru Stăniloae, Filocalia românească, VI p. 355—387, 1978. Deşi este alcătuită în proporţie de două treimi din pasaje extrase din Sfinţii Ioan Damaschinul —, Maxim Mărturi-

14 *Ibidem.*

sitorul, Donisie Areopagitul — această trilogie are o valoare inestimabilă pentru faptul de a fi evidenţiat unitatea imextricabilă dintre antropologie, cosmologie şi eclesiologie prezentate sub forma celor trei chipuri ale bisericii după modelul gândirii maximiene.

Tot dintre lucrările dogmatico-mistice fac parte *Cele 300 de capete* sau *Capitole practice, fizice şi gnostice* care au fost redactate înainte de tratatul *Despre suflet*, întrucât în acest tratat antropologic sunt reproduse multe citate din cele 300 de capete. Preluată şi difuzată de *Filocalia* greacă, aceasta este cea mai cunoscută lucrare a lui Nichita Stethatul. Tratatul *Despre limitele vieţii* (SC 81, 366—411), *Mărturisirea de credinţă*, (SC. 81, p. 444—463) şi fragmentele *Despre obiceiurile studiţilor* şi *Cer nou şi pământ nou* sunt lucrări care se înscriu şi ele între operele teologice şi mistice ale Cuviosului Nichita Stethatul. Nu este lipsită de importanţă nici „corespondenţa" Cuviosului Nichita care a fost anexată de patrologi pe lângă „tratatele" teologice în funcţie de conţinutul ei şi de data scrierii. J. Darrouzès publică trei din cele 3 centuri a scrisorilor lui Niceta (SC. 81 p. 464—485, Atanasie igumenul Panaghios, răspuns şi replică lui Nichita); apoi opt scrisori sunt anexate la tratatul „despre Paradis" (SC. 81 p. 228—291), la care se adaugă o colecţie de scrisori care precede şi urmează tratatului „despre Ierarhie" (p. 292—297; 360—363).

3. *Importanţa „Mărturisirii de credinţă" a Cuviosului Nichita Stethatul din punct de vedere istoric şi dogmatic.*

„Mărturisirea" Cuviosului Nichita Stethatul este un document spiritual de mare importanţă pentru veacul XI şi reprezintă în acelaşi timp un bogat material de date şi informaţii istorice referitor la viaţa Cuviosului şi la evenimentele şi tradiţiile din acea perioadă. În titlul acestei „mărturisiri", Nichita este numit „monah, preot şi egumen" al venerabilei mânăstiri Studion din Constantinopol, şi este desemnat rolul şi datoria egumenilor acestei mânăstiri care potrivit unei tradiţii aveau obligaţia de a redacta la sfârşitul vieţii un testament şi o mărturisire de credinţă sau un *Hypotiposis* — misiune ce a îndeplinit-o cu mare demnitate şi Sfântul Theodor Studitul.[15] La această mânăstire celebră din Constantinopol documentele vremii atestă încă trei egumeni care au păstorit şi au condus viaţa monahală a studiţilor în perioada veacului XI; Mihail în anii 1048 şi 1066, Cosma în anul 1076 şi Ioan în anul 1092. Plecând de la afirmaţia potrivit căreia Cuviosul Nichita susţine în „mărturisirea de credinţă" că se află la o vârstă foarte înaintată când a redactat-o, J. Darrouzès consideră că egumenia lui Nichita cade în intervalul dintre egumenii Cosmas şi Ioan (1076—1092), şi susţine că această „mărturisire" Cuviosul a redactat-o la vârsta de 80 de ani în anul 1085, dacă admitem că s-a născut în anul 1005.[16]

În manuscrisul Bodl. 2, f. 193 care conţine un *Hypotiposis* pentru mânăstirea Studion, Nichita Stethatul este numit şi Cuvios — apelativ care a fost adăugat ulterior de ucenicii săi, după moartea Sa.[17]

---

15 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 22.

16 R. Janin, *Eglises et monastères de Constantinople* după J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 22.

17 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 22.

Pe lângă puținele amănunte referitoare la biografia acestui ilustru teolog mistic și apologet ortodox, „mărturisirea de credință" atestă polemica existentă între monahii studiți și împărații bizantini iconoclaști pe tema sfintelor icoane. J. Darrouzès consideră că problema icoanelor în veacul XI era încă o problemă vitală în jurul căreia existau multe lupte și controverse politice și religioase. Împăratul Alexie I Comneanul a dat poruncă ca toate obiectele sfinte de mare valoare să fie topite pentru îmbogățirea tezaurului imperial secătuit de lungile războaie cu barbarii. De aceea Cuviosul Nichita Stethatul în mărturisirea de credință arată relația strânsă care există între „chipul lui Hristos" — ca prototip al tuturor icoanelor și celelalte icoane și evidențiază rolul sacramental și cultic al icoanelor și relicvelor.[18]

În mărturisirea de credință Cuviosul Nichita ne oferă o mărturie importantă cu privire la rangurile și la semnele distinctive și onorifice ale episcopilor, vorbind despre o scrisoare pe care a trimis-o episcopului Leon proedros de Arcadiopole. S. Sallavile consideră că titlul de „proedros" se poate conferi titularului unui scaun episcopal (într-o expresie arhaică) dar există și posibilitatea să fie desemnat unui episcop care nu ocupa scaunul titular, dar care primea titlul de „proedros" referitor la acest scaun.[19] Nicefor Calist în „Istoria bisericească" vorbește despre o strămutare a scaunelor în timpul patriarhului Nicolae III;[20] titularul de Leontopolis a primit scaunul de Arcodiopole, deci conform tradiției bizantine era „proedros". Acesta a fost privat de scaunul episcopal din Isauria la începutul domniei împăratului bizantin Alexie I din cauza că această zonă era tulburată de atacurile turcilor și a primit în compensația scaunului pierdut acela de Arcadiopolis în Tracia aproape de Constantinopol. J. Darrouzès crede că Cuviosul Nichita Stethatul adresează acestui episcop scrisoarea pomenită în „mărturisirea de credință" și o consideră ca un prețios indice cronologic care certifică că Nichita a trăit după anul 1080.[21]

Din punct de vedere dogmatic și mistic „mărturisirea de credință" a Cuviosului Nichita se racordează la consensul umanim al Predaniei eclesiale originare și universale, și chiar dacă modul de exprimare poartă o notă personală, conținutul dogmatic urmează întru totul gândirii Sfinților Părinți. De fapt, întreaga sa operă teologică se înscrie pe linia gândirii patristice răsăritene, deoarece marii dascăli creștini făceau o distincție clară și netă între „anti-logia" și „homo-logia" pe baza criteriului oferit de „akribeia" terminologie ce avea menirea să clarifice orice ambiguitate care oferea posibilitatea unor interpretări eronate. Sfântul Grigorie Palama arată astfel că „altceva este replica pentru apărarea evlaviei și altceva mărturisirea de credință și că pentru replică nu e neapărată nevoie să se discute la rigoare și cu exactitate despre termeni, precum zice și

18 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 23.

19 S. Sallaville *Le titre eclesiastique de proedros dans les documents bizantins* în „*Echo d'Orient*" 29 (1?90) p. 416—436 după J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 23.

20 *Hist. Eccles* 14, 39; P.G. 146, 1197 A, după J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 2.

21 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 23.

marele Vasile, dar la mărturiisre se caută şi se păzeşte tocmai rigoarea în exactitatea întru toate".[22]

În acest sens Cuviosul Nichita Stethatul se înscrie în pleiada marilor gânditori creştini şi apologeţi ai Ortodoxiei construindu-şi opera teologică ca o sinteză originală şi personală, care cuprinde atât latura apologetică (de apărare a credinţei ortodoxe în faţa învăţăturilor eretice) dar şi latura pozitivă de mărturisire a adevărului creştin într-o formă concentrată bazată pe structura simbolului de credinţă sau a altei mărturisiri. În tradiţia patristică răsăriteană, Sfinţii Părinţi obişnuiau să redacteze sub o formă sintetică coerentă şi precisă adevărurile creştine care erau contestate sau interpretate în mod eronat. În acest stil clasic întâlnim numeroase mărturisiri de credinţă şi la alţi Părinţi anteriori şi posteriori Cuviosului Nichita aşa cum ar fi cea a Sfântului Vasile cel Mare, Sfântului Teodor Studitul, a patriarhului Fotie şi, mai ales, „mărturisirea de credinţă" a Sfântului Grigorie Palama. Acesta poate fi şi unul din motivele dogmatice pentru care Cuviosul Nichita a simţit nevoia de a redacta o mărturisire de credinţă după tratatele apologetice împotriva latinilor, armenilor şi iudeilor, pentru a preciza terminologia creştină cu mare rigoare şi exactitate ca să nu lase posibilitatea unor interpretări eronate sau ambigue — şi în acelaşi timp pentru a prezenta adevărul creştin într-o formă pozitivă, limpede, concisă şi tradiţională, specifică tradiţiei răsăritene.

„Mărturisirea de credinţă" a Cuviosului este structurată după Simbolul apostolic şi conţine 18 articole sau paragrafe şi în care se indică: raţiunea acestui act solemn (1—2), credinţa în Sfânta Treime (3—4) şi în Întruparea Cuvântului (5—7), cu toate precizările doctrinare definite prin Biserică (8—12) dogmele speciale pe care le apără: referitoare la viaţa viitoare, cultul sfintelor icoane, cultul sfinţilor şi viaţa ascetică. În încheiere este confirmată credinţa ortodoxă ca şi credinţă autentică şi originară pe care Cuviosul a mărturisit-o până la sfârşitul vieţii.

La începutul acestei mărturisiri este prezentată raţiunea actului solemn al mărturisirii prin evidenţierea legăturii strânse care există în cadrul gândirii şi spiritualtăţii dintre „cuvânt" şi „faptă" care trebuie să existe într-un acord permanent şi deplin. Cuvântul *(lógos)* — are un rol decisiv şi o importanţă capitală în gândirea ortodoxă, având menirea să se raporteze la partea superioară a spiritului uman, la raţiune, şi în acelaşi timp să rodească într-o viaţă sfântă. Pe lângă această pledoarie clasică în gândirea patristică", Cuv. Nichita expune motivele redactării „mărturisirii, şi care constau din dorinţa de a mărturisi cu viaţa credinţa ortodoxă în care s-a născut, a trăit şi a ajuns la adânci bătrâneţe dar şi din dragostea de a apără adevărul creştin faţă de cei care intenţionau să-l falsifice (art. 1—23).

Mărturisirea continuă în formele clasice cu credinţa în Sfânta Treime (3—7) sau în Dumnezeu Cel Unul în fiinţă şi Întreit în Persoane: Tatăl care este fără început şi veşnic „obârşia" sau principiul Fiului şi Duhului

22 Tomos 7, P.G. 154, 723—724; DSM I, p. 378—379; după I.I. Ică, *Mărturisirea de credinţă a Sf. Grigorie Palama*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 7—8/1984, p. 478.

Sfânt. Dogma trinitară este prezentă într-o manieră apologetică iar adevărul de credinţă este înfăţişat vizavi de ereziile trinitare antice. Faţă de triteismul elin şi păgân, Cuviosul Nichita evidenţiază „consubstanţialitatea" celor trei Persoane care posedă fiinţa divină deodată, în mod deplin şi perfect şi care „au aceeaşi fire, fiinţă şi putere... şi aceeaşi cinste...". Dumnezeirea cea unică şi desăvârşită care subzistă în cele trei ipostasuri nu suferă din cauza persoanelor divizare sau împărţire, ci ea rămâne „nedivizată şi netăiată prin fiinţă adică prin fire şi dumnezeire" şi de aceea „nu slăvesc trei dumnezeiri sau trei firi sau fiinţe sau trei dumnezei în Treime".

Cuviosul Nichita Stethatul nu se opreşte însă aici, ci combate şi cealaltă extremă a ereziilor trinitare, şi anume cea modalistă care supradimensiona unitatea fiinţială a Dumnezeirii, mergând până la anularea şi desfiinţarea persoanelor trinitare: „nu confund nicidecum într-un singur ipostas sau într-o singură persoană cele trei Ipostasuri sau cele trei persoane, ci ştiu pe Tatăl Dumnezeu desăvârşit pe Fiul Dumnezeu desăvârşit şi pe Duhul Sfânt Dumnezeu desăvârşit".

Dogma trinitară este concepută în conformitate cu gândirea patristică răsăriteană ca Unitate absolută şi diversitate absolută sau Unime în Treime şi Treime în Unime; unitate absolută prin raţiunea fiinţei divine, şi Treime prin modul de subzistenţă a fiinţei divine în cele trei persoane sau ipostaze. Tatăl nu este subordonat fiinţei divine ci este principiul sau obârşia celorlalte două persoane treimice, fără ca Fiul să fie al doilea principiu sau izvor al Duhului Sfânt, ci în mod simultan Tatăl naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt din veşnicie.

Hristologia (5—12) este prezentată într-o formă concisă şi fără pretenţii teologice în linia formulei dogmatice de la Chalcedon. Dogma hristologică mediază între triadologie şi antropologie: prin consubstanţialitatea Sa dumnezeiască Hristos este unit cu Tatăl şi cu Duhul iar prin consubstanţialitatea Lui umană este unit prin trupul luat din Sfânta Fecioară Maria cu noi oamenii. Şi această învăţătură este prezentată într-o formă apologetică accentuându-se în mod deosebit integritatea, umanităţii lui Hristos — Care a luat trup real şi nu unul aparent cum susţineau maniheii şi valentinienii, şi Care faţă de susţinerile apolinariştilor, a avut „un suflet raţional conatural cu sufletele noastre, o minte asemănătoare cu mintea noastră". Delimitându-se de învăţăturile gnostice, Cuviosul Nichita Stethatul combate toate ereziile mari hristologice mărturisind pe Hristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat care are un ipostas compus, în care cele două firi, voinţe şi lucrări există în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit. Este evidenţiată în mod deosebit perihoreza hristologică potrivit căreia prin ipostasul Fiului lui Dumnezeu — firile îşi comunică însuşirile, constituindu-se astfel modul de existenţă divino-uman sau teandric.

Pe lângă dogmele fundamentale ale teologiei ortodoxe: Treimea şi Întruparea, Cuviosul Nichita Stethatul expune şi alte învăţături care au aceeaşi valoare şi însemnătate pentru gândirea creştină şi spiritualitatea ortodoxă. Astfel, expune credinţa în Botez şi rolul ontologic al acestei Taine ca moarte şi înviere sacramentală şi mistică împreună cu Hristos având ca efect curăţirea de păcatul strămoşesc şi sfinţirea trupului şi su-

fletului. Învăţătura despre viaţa veşnică sau eshatologia este prezentată prin credinţa în învierea morţilor şi în viaţa veşnică ca răsplătire a drepţilor şi pedepsire a păcătoşilor condamnându-se în mod evident apocatastaza sau restaurarea finală învăţătură eretică lansată de Origen (art. 13—14).

Un loc aparte în cadrul „mărturisirii de credinţă" îl ocupă învăţătura despre cultul sfintelor icoane şi despre moaşte care au un rol sacramental şi harismatic, fiind purtătoare de har şi de sfinţenie. Cultul sfintelor icoane este legat de icoană fără prihană a Domnului nostru Iisus Hristos iar cinstirea sfintelor Icoane este înfăţişată într-o ordine ierarhic succesivă (începând cu icoana Domnului, a Maicii Domnului şi sfârşind cu icoanele sfinţilor). La fel, raclele şi moaştele Sfinţilor şi ale Martirilor sunt cinstite în mod deosebit ca purtătoare de sfinţenie care sfinţesc pe cei ce ating de acestea şi sunt păstrate cu mare grijă fiind considerate ca odoare de mare preţ a Bisericii. Sfinţii sunt veneraţi nu numai pentru viaţa şi moaştele lor, ci pentru învăţătura lor care este inspirată de Dumnezeu şi concordă cu Evanghelia şi învăţătura Apostolilor oferind mare folos sufletesc credincioşilor (art. 15—16).

Cuviosul Nichita Stethatul îşi încheie mărturisirea de credinţă cu dorinţa de a urma întru totul învăţăturii şi vieţii virtuoase a dumnezeieştilor Părinţi pentru a putea fi de folos contemporanilor şi urmaşilor săi pentru a trece în cealaltă viaţă în credinţa ortodoxă pentru care a trăit şi a luptat cu însăşi preţul vieţii sale (art. 17—18).

Alături de întreaga operă teologică şi apologetică, această „mărturisire de credinţă", îl situează pe Cuviosul Nichita Stethatul în şiragul marilor gânditori creştini şi a teologilor mistici bizantini care au conceput şi au experimentat Ortodoxia ca pe o unitate inextricabilă dintre credinţa adevărată şi viaţa sfântă. În pofida faptului că acest Părinte nu aduce o contribuţie personală remarcabilă sau originală în planul gândirii dogmatice, el se impune în mod deosebit prin viziunea şi sinteza sa concisă, clară şi elegantă asupra teologiei şi misticii ortodoxe. Teologia Cuviosului Nichita Stethatul — fidelă linii clasice a gândirii patristice — exprimă astfel concis adevărurile dogmatice de mare profunzime care au fost exprimate în mod real şi au fost transpuse în viaţa mistică a Sfinţilor. Ea rămâne cu atât mai mult actuală pentru creştinismul secolului XX întrucât reuşeşte să depăşească acea schizofrenie a realităţii şi existenţei care a lăsat o discrepanţă prea mare între gândirea theorică şi gândirea practică. Ca ucenic al Sfântului Simeon Teologul, Sf. Nichita Stethatul a reuşit să îmbine în mod paradoxal discursul teologic cu mistica sau spiritualitatea ortodoxă asumându-şi obligaţia de a reda în categorii conceptuale şi raţionale întreaga experienţă a învăţătorului său. J. Darrouzès spune: „Dar Nichita pare să fi avut un temperament cu totul diferit de al lui Simeon; el e cu mult mai iubitor de construcţii logice, de simetrie, de ordine în expunere, cum dovedeşte alcătuirea organizată a tratatelor sale şi recurgerea la raţionament. Simeon este, dimpotrivă, cu mult mai entuziast mai plin de imaginaţie şi mai mistic".[23]

23 J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 36.

Această părere pe de o parte este îndreptăţită, deoarece Nichita este caracterizat de operele sale de un spirit polemic, raţional, dat fiind că a trebuit să răspundă în această manieră raţionalismului apusean, pe de altă parte, însă, Cuviosul Nichita a fost cel care a transpus în scris experienţa mistică a Sfântului Simeon Teologul, — iar lucrările sale duhovniceşti îl arată ca pe un mare cunoscător şi trăitor al misticii răsăritene, urmând liniei contemplative a marilor Părinţi ca: Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim şi Sfântului Simeon Noul Teolog.

Toate aceste consideraţii despre acest mare Părinte, teolog şi duhovnic îndreptăţesc situarea lui în rândul Sfinţilor Părinţi care au mărturisit credinţa ortodoxă cu cuvântul, cu opera lor şi mai ale cu viaţa lor cea sfântă şi dumnezeiască.

II.

*Expunere a mărturisirii de credinţă A lui Nikita monahul Stethatos, preot şi egumen al Mânăstirii Studionului**

1. Cel care s-a hotărât să filosofeze despre lucrurile dumnezeieşti şi omeneşti trebuie să aibă pe de o parte o opinie (credinţă) sănătoasă şi dreaptă iar pe de altă parte o viaţă cinstită şi curată pentru ca aceasta să nu contrazică opinia (credinţa) prin faptele şi lucrările alipite de materie; fiindcă astfel, pe de o parte cuvântul opiniei neîmpiedicat aleargă, ca unul ce este liber de lanţul patimilor, iar pe de altă parte fapta vieţii ar alerga şi ea împreună cu cuvântul, ca una ce este pururea în acord cu acela în modurile de comportare şi în nici un chip, nu cade împotriva lui.

2. Deci acesta este scopul acestui cuvânt şi, pe cât mi se pare judecata, el nu este departe de adevăr. Eu însumi, însă, vrând să arăt tuturor mărturisirea mea şi temându-mă de îndoita luptă a cuvântului, ca nu cumva să mă arăt lipsit de ceea ce se cuvine în amândouă, nu ştiu cum să vin spre cuvinte şi încă spre cuvinte ale filozofiei dumnezeieşti a Scripturilor, ca unul ce sunt lipsit de legăturile cu raţiunea, adică cu ceea ce e mai bun, iar pe de altă parte sunt lipsit de o viaţă sfântă prin ceea ce e mai rău, deşi aparenţele înşeală.

Dar pe de o parte, ca să nu ne arătăm că minţim împotriva darurilor lui Dumnezeu şi să fim învinuiţi că îngropăm talantul cu invidie ca nişte slujitori nerecunoscători, iar pe de altă parte din cauza defăimătorilor care au învăţat să adulmece cuvintele şi să vâneze expresiile, fiindcă obişnuiesc să răsucească vorba străduindu-se să nu facă spre primejdie chiar cuvintele celor care le-au scos dintr-un suflet neprefăcut şi drept, haide ca, preferând vieţii opinia (credinţa) în care am fost născuţi şi în care am fost hrăniţi şi cu care am ajuns la această bătrâneţe înaintată; haide deci să o expun pe aceasta spre cunoştiinţa celor ce voiesc să înveţe cele ale noastre. Aceasta, dar, este aşa:

* Traducere după: Nicetas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, „Sources chrétiennes" vol. 81, 1961, p. 444—463.

3. Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul, Care este fără început și veșnic, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut Care S-a născut din Însuși Dumnezeu și Tatăl în chip nepătimaș și veșnic — și nu cunoaștem o altă obârșie decât numai pe Tatăl — pe Care-L mărturisesc că este Lumină din Lumină — Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, de o ființă și împreunăveșnic cu Tatăl. Și în Duhul Sfânt Care purcede din veșnicie din Dumnezeu și Tatăl, și este cunoscut a fi Lumină și Dumnezeu adevărat ca Unul ce este al Tatălui și al Fiului, împreună veșnic de o ființă și de aceeași fire, ființă și putere.

4. Mărturisind acestea din tinerețe, cred în Treimea cea de o ființă de aceeași cinste, de aceeași putere și de același tron, cea concentrată într-o singură dumnezeire, — cele Trei Persoane și Ipostasuri neamestecându-se și neconfundându-se într-o singură persoană. Slăvind această Treime în Unime și Unimea în Treime, cred că ea este Treime prin cele trei Ipostasuri iar Unime prin ființă și dumnezeirea una. Astfel, mărturisesc un singur Dumnezeu și un singur Domn în trei ipostasuri. Fiindcă nu raportez dumnezeirea una la trei domnii și nu cunosc pe Dumnezeu fiind altul decât cele Trei persoane nici nu știu că există pe lângă Dumnezeul cel Unul alte Trei Persoane ale Treimii celei de-o-ființă care sunt Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; ci pe Prea Sfânta Treime o număr nu ca ființe și naturi sau ca dumnezeiri diferite sau ca trei domnii, ci ca ipostasuri și proprietăți intelgibile și desăvârșite subzstând în ele însele și o divid prin persoane adică prin ipostasuri ea rămânând nedivizată și netăiată prin ființă adică prin fire și dumnezeire. Dar nu slăvesc nici trei dumnezeiri sau trei firi sau ființe sau trei dumnezei în Treime, unul mai mare și unul mai mic. Pe cei care gândesc astfel îi arunc anatemei.

5. Fiindcă eu cunosc un singur principiu al dumnezeirii, o unică împărăție, putere, bogăție și lucrare, o unică voință, o stăpânire, o domnie a ființei și firii celei în Trei Persoane și Ipostasuri dar pentru aceasta, nu confund nicidecum într-un singur ipostas sau într-o singură persoană cele Trei Ipostasuri sau cele Trei Persoane ci știu pe Tatăl Dumnezeu desăvârșit, pe Fiul Dumnezeu, desăvârșit, pe Duhul Sfânt Dumnezeu desăvârșit pentru că fiecare persoană posedă una și aceeași dumnezeire, neîmpărțită, fără lipsuri și desăvârșită; și pe deoparte ca Dumnezeu fiecare privită în Ea Însăși este același lucru, singură mintea cunoscând distincția celor inseparabile, dar pe de altă parte Tată, Fiu și Duh Sfânt sunt Un Dumnezeu în Trei.

6. Fiindcă Tatăl nu este alt Dumnezeu, nici Fiul nu este alt Dumnezeu și iarăși nici Duhul Sfânt nu este alt Dumnezeu, deoarece nici Tatăl nu este altă fire, nici Fiul nu este altă fire și iarăși nici Duhul Sfânt nu este altă fire, ci Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu este Fiul și Duhul Sfânt e și El Dumnezeu întrucât cele Trei Persoane plinesc în chip neîmpărțit și neștirbit O unică Dumnezeire, Dumnezeirea fiind întreagă și desăvârșită în fiecare din ele.

Căci nu suferă împărțire Dumnezeirea care există în mod desăvârșit în cele Trei Persoane. Căci împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Tatăl este Tatăl, nici Fiu și nici Duh Sfânt, ci El este ceea ce este Fiul după

fire şi ceea ce este Duhul Sfânt după fire; şi împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Fiul este Fiul şi nici Tatăl şi nici Duh Sfânt, ci El este ceea ce este propovăduit după fire Tatăl; şi ceea ce este văzut după fire Duhul Sfânt şi împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Duhul Sfânt este Duh Sfânt şi nu este considerat nici Tată nici nu este luat ca Fiu ci El este ceeea ce se vesteşte a fi Tatăl după Fire, fiecare (Ipostas) fiind cunoscut prin proprietatea sa.

7. Această Sfântă Treime nu o socotesc desăvârşită numai pentru desăvârşirea Dumnezeirii unice, ci şi mai presus de desăvârşire şi de dumnezeire, ca una neîmpărţită nici schimbată prin slavă, împărăţie şi veşnicie.

În această Treime de-o-fiinţă nu cunosc nimic creat, nimic inferior, nimic introdus ulterior, ca şi cum parcă a existat mai înainte ci ar fi venit ulterior, ci cred că e neschimbată şi nealterată şi că este totdeauna aceeaşi cu Ea Însăşi şi din fragedă copilărie cânt, o ador pe ea şi o cinstesc.

8. Încă cred şi în Unul din această sfântă şi deofiinţă Treime, în Domnul nostru Iisus Hristos Cel Unul născut, născut din Tatăl fără de patimă mai înainte de toţi vecii şi de toate timpurile, Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu Cuvântul, Care a venit la noi din propria sa voinţă şi cu bunăvoinţa Tatălui şi a Duhului fără a se despărţi de sânurile Tatălui Care l-a născut şi a intrat prin Duhul Sfânt în pântecele feciorelnic al Mariei cea pură şi străină de orice întinare după trup, suflet şi gând; Care întrupându-se şi luând chipul nostru şi s-a făcut om ca şi noi, cu adevărat El Care este cunoscut întotdeauna ca Dumnezeu adevărat şi a primit început în trup, El Care este mai presus de timp. Cred că acesta s-a făcut nu ca o nălucire, cum li se pare Maniheilor şi valentinienilor smintiţi, ci cred că Fiul şi Cuvântul şi-a luat în adevăr şi în duh un trup care este de-o-fiinţă cu noi, un suflet raţional de aceeaşi specie (conatural) cu sufletele noastre, o minte asemănătoare cu mintea noastră.

9. Pe Acesta Îl cunosc că s-a născut om întreg din Prea Sfânta Fecioară curăţind în Întruparea Cuvântului asemănătorul prin asemănător mântuind înrudirea prin înrudire; deodată eu zic deopotrivă trup şi suflet raţional şi deodată trup cu suflet raţional al lui Dumnezeu Cuvântul; fiindcă gândesc că nici o clipită Cuvântul nu şi-a avut un trup care să-i fi precedat Întruparea ci unul care şi-a avut existenţa concomitentă cu intervenţia naturală a Cuvântului.

Deoarece cred că Cuvântul S-a întrupat din sângele pur şi nepătat a Prea Sfintei Curatei şi Pururea fecioarei Maria şi S-a făcut om cu adevărat fiind purtat în pântecele fecioresc, iar când s-a împlinit sorocul sarcinii normale, S-a făcut asemenea nouă întru toate cele naturale şi care nu poartă păcat şi S-a născut Dumnezeu întreg şi om întreg; şi nu numai aceasta dar şi că Fecioara care L-a născut a fost păzită neatinsă şi neîntinată şi după naştere; pe care o cinstesc ca Născătoare de Dumnezeu cu adevărat şi în sens propriu, o cinstesc pentru că Dumnezeu Cuvântul S-a născut din ea primind a doua naştere pentru noi în timp după prima naştere naturală şi de negrăit din fiinţa Tăţăului.

10. Crezând, mă închin Domnului nostru Iisus în două firi lucrări şi

3. Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul, Care este fără început şi veşnic, Făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut Care S-a născut din Însuşi Dumnezeu şi Tatăl în chip nepătimaş şi veşnic — şi nu cunoaştem o altă obârşie decât numai pe Tatăl — pe Care-L mărturisesc că este Lumină din Lumină — Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, de o fiinţă şi împreunăveşnic cu Tatăl. Şi în Duhul Sfânt Care purcede din veşnicie din Dumnezeu şi Tatăl, şi este cunoscut a fi Lumină şi Dumnezeu adevărat ca Unul ce este al Tatălui şi al Fiului, împreună veşnic de o fiinţă şi de aceeaşi fire, fiinţă şi putere.

4. Mărturisind acestea din tinereţe, cred în Treimea cea de o fiinţă de aceeaşi cinste, de aceeaşi putere şi de acelaşi tron, cea concentrată într-o singură dumnezeire, — cele Trei Persoane şi Ipostasuri neamestecându-se şi neconfundându-se într-o singură persoană. Slăvind această Treime în Unime şi Unimea în Treime, cred că ea este Treime prin cele trei Ipostasuri iar Unime prin fiinţă şi dumnezeirea una. Astfel, mărturisesc un singur Dumnezeu şi un singur Domn în trei ipostasuri. Fiindcă nu raportez dumnezeirea una la trei domnii şi nu cunosc pe Dumnezeu fiind altul decât cele Trei persoane nici nu ştiu că există pe lângă Dumnezeul cel Unul alte Trei Persoane ale Treimii celei de-o-fiinţă care sunt Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt; ci pe Prea Sfânta Treime o număr nu ca fiinţe şi naturi sau ca dumnezeiri diferite sau ca trei domnii, ci ca ipostasuri şi proprietăţi intelgibile şi desăvârşite subzstând în ele însele şi o divid prin persoane adică prin ipostasuri ea rămânând nedivizată şi netăiată prin fiinţă adică prin fire şi dumnezeire. Dar nu slăvesc nici trei dumnezeiri sau trei firi sau fiinţe sau trei dumnezei în Treime, unul mai mare şi unul mai mic. Pe cei care gândesc astfel îi arunc anatemei.

5. Fiindcă eu cunosc un singur principiu al dumnezeirii, o unică împărăţie, putere, bogăţie şi lucrare, o unică voinţă, o stăpânire, o domnie a fiinţei şi firii celei în Trei Persoane şi Ipostasuri dar pentru aceasta, nu confund nicidecum într-un singur ipostas sau într-o singură persoană cele Trei Ipostasuri sau cele Trei Persoane ci ştiu pe Tatăl Dumnezeu desăvârşit, pe Fiul Dumnezeu, desăvârşit, pe Duhul Sfânt Dumnezeu desăvârşit pentru că fiecare persoană posedă una şi aceeaşi dumnezeire, neîmpărţită, fără lipsuri şi desăvârşită; şi pe deoparte ca Dumnezeu fiecare privită în Ea Însăşi este acelaşi lucru, singură mintea cunoscând distincţia celor inseparabile, dar pe de altă parte Tată, Fiu şi Duh Sfânt sunt Un Dumnezeu în Trei.

6. Fiindcă Tatăl nu este alt Dumnezeu, nici Fiul nu este alt Dumnezeu şi iarăşi nici Duhul Sfânt nu este alt Dumnezeu, deoarece nici Tatăl nu este altă fire, nici Fiul nu este altă fire şi iarăşi nici Duhul Sfânt nu este altă fire, ci Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu este Fiul şi Duhul Sfânt e şi El Dumnezeu întrucât cele Trei Persoane plinesc în chip neîmpărţit şi neştirbit O unică Dumnezeire, Dumnezeirea fiind întreagă şi desăvârşită în fiecare din ele.

Căci nu suferă împărţire Dumnezeirea care există în mod desăvârşit în cele Trei Persoane. Căci împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Tatăl este Tatăl, nici Fiu şi nici Duh Sfânt, ci El este ceea ce este Fiul după

fire şi ceea ce este Duhul Sfânt după fire; şi împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Fiul este Fiul şi nici Tatăl şi nici Duh Sfânt, ci El este ceea ce este propovăduit după fire Tatăl; şi ceea ce este văzut după fire Duhul Sfânt şi împreună cu faptul de a fi Dumnezeu Duhul Sfânt este Duh Sfânt şi nu este considerat nici Tată nici nu este luat ca Fiu ci El este ceeea ce se vesteşte a fi Tatăl după Fire, fiecare (Ipostas) fiind cunoscut prin proprietatea sa.

7. Această Sfântă Treime nu o socotesc desăvârşită numai pentru desăvârşirea Dumnezeirii unice, ci şi mai presus de desăvârşire şi de dumnezeire, ca una neîmpărţită nici schimbată prin slavă, împărăţie şi veşnicie.

În această Treime de-o-fiinţă nu cunosc nimic creat, nimic inferior, nimic introdus ulterior, ca şi cum parcă a existat mai înainte ci ar fi venit ulterior, ci cred că e neschimbată şi nealterată şi că este totdeauna aceeaşi cu Ea Însăşi şi din fragedă copilărie cânt, o ador pe ea şi o cinstesc.

8. Încă cred şi în Unul din această sfântă şi deofiinţă Treime, în Domnul nostru Iisus Hristos Cel Unul născut, născut din Tatăl fără de patimă mai înainte de toţi vecii şi de toate timpurile, Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu Cuvântul, Care a venit la noi din propria sa voinţă şi cu bunăvoinţa Tatălui şi a Duhului fără a se despărţi de sânurile Tatălui Care l-a născut şi a intrat prin Duhul Sfânt în pântecele feciorelnic al Mariei cea pură şi străină de orice întinare după trup, suflet şi gând; Care întrupându-se şi luând chipul nostru şi s-a făcut om ca şi noi, cu adevărat El Care este cunoscut întotdeauna ca Dumnezeu adevărat şi a primit început în trup, El Care este mai presus de timp. Cred că acesta s-a făcut nu ca o nălucire, cum li se pare Maniheilor şi valentinienilor smintiţi, ci cred că Fiul şi Cuvântul şi-a luat în adevăr şi în duh un trup care este de-o-fiinţă cu noi, un suflet raţional de aceeaşi specie (conatural) cu sufletele noastre, o minte asemănătoare cu mintea noastră.

9. Pe Acesta Îl cunosc că s-a născut om întreg din Prea Sfânta Fecioară curăţind în Întruparea Cuvântului asemănătorul prin asemănător mântuind înrudirea prin înrudire; deodată eu zic deopotrivă trup şi suflet raţional şi deodată trup cu suflet raţional al lui Dumnezeu Cuvântul; fiindcă gândesc că nici o clipită Cuvântul nu şi-a avut un trup care să-i fi precedat Întruparea ci unul care şi-a avut existenţa concomitentă cu intervenţia naturală a Cuvântului.

Deoarece cred că Cuvântul S-a întrupat din sângele pur şi nepătat a Prea Sfintei Curatei şi Pururea fecioarei Maria şi S-a făcut om cu adevărat fiind purtat în pântecele feciorесc, iar când s-a împlinit sorocul sarcinii normale, S-a făcut asemenea nouă întru toate cele naturale şi care nu poartă păcat şi S-a născut Dumnezeu întreg şi om întreg; şi nu numai aceasta dar şi că Fecioara care L-a născut a fost păzită neatinsă şi neîntinată şi după naştere; pe care o cinstesc ca Născătoare de Dumnezeu cu adevărat şi în sens propriu, o cinstesc pentru că Dumnezeu Cuvântul S-a născut din ea primind a doua naştere pentru noi în timp după prima naştere naturală şi de negrăit din fiinţa Tatăuli.

10. Crezând, mă închin Domnului nostru Iisus în două firi lucrări şi

voințe desăvârșite ca unui Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit; fiindcă din două firi S-a făcut unirea dumnezeirii și omenirii neprimind schimbare nici amestec prin unirea firilor, nici divizare sau tăiere după unirea formelor sau a firilor precum gândește flecar Nestorie și Eutihie rău-smintitul. Cinstesc ca Unul pe Fiul și Cuvântul care S-a întrupat din Fecioara prin Duhul Sfânt și spun că există un (singur) Ipostas compus al lui, mărturisindu-L în două firi, lucrări și voințe.

11. Mărturisesc și nașterile Cuvântului, precum s-a spus; cea din Dumnezeu și Tatăl pe care o știm mai presus de timp și veșnică și pe cea de a doua din Preasfânta Fecioară și Născătoare de Dumnezeu Maria pe care am cunoscut-o mai recentă și în timp. Pe de o parte mă închin Acestuia ca Dumnezeu de-o-ființă cu Tatăl, iar pe de altă parte pe Același îl cinstesc ca om de-o-ființă cu noi și cu a sa Maică: pe Același văzut și nevăzut creat și necreat, trupesc și netrupesc, pe Același pământesc și preaînalt și toate celelalte ce se găsesc în mod neîmpărțit în dubla lui natură.

12. Pe Acesta Îl cunosc unu și dublu, unul după ipostas sau persoană iar dublu după firi și proprietățile lor, zic adică după voințe și lucrări, fiecare formă lucrând adică cele proprii ale ei prin comuniunea cu cealaltă, Cuvântul lucrând cele ce sunt ale Cuvântului în comuniune cu trupul, Cuvântul comunicându-i lui lucrările dintre care una luminează prin minuni iar cealaltă a căzut sub ocări. Mărturisesc, deci, în Hristos cu adevărat două firi și ființe, dumnezeirea și omenirea (unite) în chip neamestecat și neîmpărțit după cum și două voințe naturale și două lucrări naturale care sunt Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, pe Unul și Același Domn Iisus Hristos Care, ca Dumnezeu, a mers pe mare, a oprit vânturile și a săturat mii de persoane cu cinci pâini, a înviat pe morți și a izgonit orice fel de boală, a alungat demoni, iar ca om a însetat și a flămânzit, a obosit și a suferit în patima sa, apoi a răbdat de bună voie pe cruce, iar ca Dumnezeu a înviat a treia zi în trupul Său stricăcios, S-a arătat ucenicilor și s-a înălțat la cer cu sfântul trup pe care l-a primit și șade de-a dreapta Tatălui de unde va da fiecăruia după faptele lui ca Unul ce are împărăția fără de sfârșit și stăpânirea puterii dumnezeiești fără margini.

13. Mărturisesc și un Botez, ca unul care prin Botez m-am spălat de întinăciunea păcatului strămoșesc, m-am îngropat împreună cu Hristos. Și mi-am sfințit trupul iar sufletul îl am netrupesc și nemuritor ca unul inteligibil și dumnezeiesc de la Dumnezeu și păstrându-se veșnic proprietățile după trecerea din această viață.

Cred încă și în învierea din morți și mărturisesc pe de-o parte împărăția drepților ca fără de sfârșit în vecii vecilor iar pe de altă parte (mărturisesc) că pedeapsa păcătoșilor și a demonilor este deopotrivă veșnică și nu va înceta vreodată mai degrabă decât că păcătoșii și demonii vor revenii iarăși la starea originară într-o restaurare finală precum flecărea Origen întunecatul.

14. Așa mărturisesc și așa cred și de cei care nu cred și nu gândesc așa mă scârbesc ca de niște dușmani ai credinței ortodoxe a creștinilor și ca de niște dușmani ai Bisericii apostolice și universale și-i arunc anate-

mei precum am arătat mai pe larg în scrisoarea mea către Leonproedros din Arcadiopolis în care am înfierat orice erezie.

15. Apoi, pe lângă toate acestea spuse, eu mă închin şi respect, cinstesc şi sărut icoana fără prihană a Domnului nostru Iisus Hristos, aceea a Născătoarei de Dumnezeu şi Pururea Fecioară Maria care l-a născut pe El fără de patimă şi a tuturor sfinţilor care sunt arătaţi din veac de Duhul cel dumnezeiesc, ca unele care sunt icoane sfinte ale prototipurilor şi celor care le sărută le oferă sfinţenie; cei care latră împotriva sfintelor icoane şi celor care refuză din tot sufletul cinstirea, închinarea şi sărutarea lor să nu le fie dat loc de iertare şi partea de odihnă a credincioşilor în veacul viitor.

16. Încă şi raclele şi moaştele celor care pentru dragostea lui Dumnezeu s-au săvârşit prin martiriu şi prin mărturisirea lui Hristos, sau a celor care au fost slăviţi prin semne sau acelor care au fost arătaţi prin cuvânt şi învăţătură spre folosul credincioşilor Bisericii le sărut şi-mi ating faţa convins că prin contactul cu acestea îmi sfinţesc trupul şi sufletul. Dar primesc, cinstesc şi îmbrăţişez scrierile inspirate de Dumnezeu şi învăţăturile sfinţilor dascăli mai vechi şi mai noi ai Bisericii lui Hristos în acord cu Evanghelia şi învăţătura apostolilor ca unele care oferă folos sufletesc şi sunt împreună conlucrătoare la Evanghelia lui Hristos. Dar scririle falsificatoare ale ereticilor atei nu numai că nu le primesc ci arunc anatema şi asupra celor care le-au scris pe acestea ca unii care sunt stricători şi pricinuitori de toată vătămarea.

17. În sfârşit pe lângă cele mărturisite îmbrăţişez şi viaţa cea preacurată şi preaneprihănită, virtuoasă, prin fapte, adevărate, sfinţită depărtată de toată ruşinea şi necurăţia trupului, şi luminată prin cuvânt şi cunoştiinţă lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti şi strălucind în faţa oamenilor prin înţelepciunea lui Dumnezeu spre zidirea şi folosirea obştească a celor care-i văd. Mă scârbesc şi resping cu desăvârşire viaţa necurată cea dobitocească şi iraţională şi lipsită de compasiune prin lăcomie şi lipsită de omenie, demonică şi trufaşă prin mândrie.

18. Aceasta este întreaga mărturisire în care m-am născut. Aceasta e credinţa în care am fost botezat, aceasta e învăţătura din care am fost hrănit şi cu care am trăit şi în aceasta am ajuns la adânci bătrâneţe, şi pentru care n-aş refuza să-mi vărs sângele dacă mi s-ar cere socoteală pentru ea. Cu care aş vrea să plec Hristoase Împărate din viaţa aceasta şi din cortul acesta călăuzit de Duhul Tău Sfânt spre locurile de lumină pe care le-ai pregătit numai celor ce şi-au pus nădejdea în Tine şi Te-au iubit din suflet şi care s-au jertfit pe ei înşişi Ţie în întregime prin focul dorului şi al Duhului ca desfăcându-mă de cortul acesta să-mi desfac în ascunsul aripilor cortului tău în duh de bucurie aducând bogăţia acestei mărturisiri, acolo unde se află locaşul celor ce prăznuiesc în Duh şi al purtătorilor de Dumnezeu Părinţi ai mei şi Dumnezeu Tatăl este cântat treimic de puteri nesfârşite în Fiul cel Unul născut şi Duhul. Aşa să fie, amin acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Prezentare şi traducere
de
Drd. Cornel Toma

PREDICĂ LA DUMINICA A II-A DUPĂ RUSALII

Apostolatul și succesiunea apostolică; sublimitatea lor

„Și le-a zis Iisus: Veniți după Mine și Eu vă voi face pescari de oameni“ (Matei 4, 19)

Chemarea la apostolat a primilor patru ucenici, a fraților Petru și Andrei și Iacob și Ioan, fiii lui Zevedei, despre care vorbește Sf. Evanghelist de astăzi — constituie una din cele dintâi minuni ale Domnului nostru Iisus Hristos.

Acolo, la Marea Galileei, au fost chemați cu chemare sfântă și miruiți cu darul apostoliei cei dintâi stegari ai credinței creștine și ai iubirii „care zidește“, cu care s-a făcut început mântuirii noastre. Această chemare nu s-a făcut început mântuirii noastre. Această chemare nu s-a făcut la întâmplare, ci după planul înțelept al Stăpânului a toate.

Așa cum în Vechiul Testament Dumnezeu pentru cârmuirea poporului evreu a ales pe Moise și a întemeiat preoția lui Aaron, (Ieșire 3, 9—12) tot așa Hristos Domnul a venit ca mare preot, după cum a fost închipuit prin Melchisedec (Ps. 109, și Evrei 9, 11) să întemeieze apostolatul, preoția cea nouă, care să oficieze la altarul celor mai înalte idealuri umane. Duhul Sfânt a grăit prin prooroci că se va schimba preoția cea veche care va ține numai până la venirea Domnului Iisus Hristos (Evrei 7, 11—12).

Ca să se împlinească proorocia, Domnul Iisus Hristos când a venit, a ales ucenici chiar dintre pescari; cum istorisește Evangheila de astăzi și cum zice Domnul prin proorocul Ieremia: „Iată voi trimite mulțimea de pescari, zice Domnul și-i voi pescui; iar apoi voi trimite mulțime de vânători, și-i vor vâna . . .“ (16, 16).

Pe malul mării Galileii, se împlinește această proorocie, pe care o evocă și troparul Pogorârii Duhului Sfânt: „Bine ești cuvântat, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce preaînțelepți pe pescari ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt și printr-înșii lumea ai vânat, Iubitorule de oameni slavă Ție“.

Chemarea la apostolat și apostolatul în sine este o măreață minune, căci numai așa putem înțelege, cum cele două perechi de frați, și nu numai ei, la auzul cuvintelor lui Iisus: „Veniți după Mine și Eu vă voi face pescari de oameni“, părăsesc îndată toate; mrejele, corabia și chiar pe tatăl lor, și urmează atât de necondiționat pe Iisus.

Sf. Evanghelie de astăzi ne îndeamnă să pătrundem sensul adânc și minunat al apostolului, al succesiunii apostolice și sublimitatea lor.

*

În Noul Testament cei aleşi şi trimişi în misiune cu împuterniciri şi daruri deosebite au fost numiţi apostoli (Luca 6, 13), dar cel dintâi care poartă acest nume este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos „pe care Tatăl L-a sfinţit şi L-a trimis în lume" (Ioan 10, 36) şi „Căruia I-a dat toată puterea în cer şi pe pământ" (Matei 28, 18). El este Apostolul ceresc, este „Cel trimis să facă voia Tatălui, adică să realizeze mântuirea lumii (cf. Ioan 3, 16—17) prin învăţătura şi jertfa Sa".

În acest scop, cel dintâi lucru pe care l-a făcut El, încă de când a început lucrarea de mântuire a oamenilor — după o noapte de rugăciune — a fost chemarea ucenicilor şi alegerea apostolilor (Matei 4, 8.28; Marcu 3, 13—19; Luca 6, 9—13). Pe aceştia i-a format treptat în „şcoala Sa" şi le-a spus: „Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit să mergeţi şi roadă să aduceţi, şi roada voastră să rămână". Ei au fost trimişi, înzestraţi fiind cu puteri deosebite şi daruri speciale, având misiunea de a propovădui Împărăţia lui Dumnezeu cum zice Sf. Evanghelist Luca: „Şi chemând pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere şi stăpânire peste toţi demonii şi să vindece bolile. Şi i-a trimis să propovăduiască Împărăţia lui Dumnezeu şi să vindece pe cei bolnavi" (9, 1—2).

Înzestraţi cu atâta putere şi cu nenumărate daruri apostolii erau chemaţi să fie crainicii adevărurilor mântuitoare, mesagerii cerului pe pământ şi să continue lucrarea mântuirii până la sfârşitul veacurilor.

Mântuitorul Hristos a înfăptuit mântuirea subiectivă prin învăţătura şi jertfa Sa.

Mântuitorul Hristos este „Împăratul şi Învăţătorul" şi totodată „Apostolul şi Arhiereul mântuirii noastre" (Evrei 3, 1). El întruneşte în gradul cel mai înalt aceste demnităţi slujiri sau puteri, prin care săvârşeşte mântuirea; pe acestea le transmite apostolilor şi anume: puterea învăţătorească sau propovăduitoare, puterea sfinţitoare, preoţească; sau sacramentală şi puterea conducătoare pastorală, cârmuitoare sau jurisdicţională.

Aceste puteri cu care au fost înzestraţi apostolii au sporit şi s-au desăvârşit la Cincizecime când „s-au îmbrăcat cu putere de sus".

Sublimă chemare este apostolatul; nu este slujire mai aleasă şi o demnitate mai înaltă. Apostolilor le spune Mântuitorul: „cel ce vă ascultă pe voi pe Mine mă ascultă şi cel ce se leapădă de voi de Mine se leapădă" (Luca 10, 16) (iar cel ce se leapădă de voi se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine".

Pe aceştia, Hristos-Arhiereul i-a sfinţit atunci când în Rugăciunea Arhierească s-a rugat pentru ei, zicând: „Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul" (Ioan 17, 17).

Pe apostoli i-a hirotonit în ziua Învierii, prin suflarea Sfântului Duh asupra lor, dându-le şi puterea de a ierta păcatele; şi i-a trimis zicând: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi eu pe voi. Şi zicând aceasta, a suflat asupra lor şi a zis: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine vor fi ţinute (Ioan 20, 21—23). Înzestraţi cu aceste puteri i-a trimis să înveţe şi să săvârşească Sfintele Taine zicând: „Datu-Mi-S-a Mie toată puterea în cer şi pe

PREDICĂ LA DUMINICA A II-A DUPĂ RUSALII

Apostolatul şi succesiunea apostolică; sublimitatea lor

„Şi le-a zis Iisus: Veniţi după Mine şi Eu vă voi face pescari de oameni“ (Matei 4, 19)

Chemarea la apostolat a primilor patru ucenici, a fraţilor Petru şi Andrei şi Iacob şi Ioan, fiii lui Zevedei, despre care vorbeşte Sf. Evanghelist de astăzi — constituie una din cele dintâi minuni ale Domnului nostru Iisus Hristos.

Acolo, la Marea Galileei, au fost chemaţi cu chemare sfântă şi miruiţi cu darul apostoliei cei dintâi stegari ai credinţei creştine şi ai iubirii „care zideşte“, cu care s-a făcut început mântuirii noastre. Această chemare nu s-a făcut început mântuirii noastre. Această chemare nu s-a făcut la întâmplare, ci după planul înţelept al Stăpânului a toate.

Aşa cum în Vechiul Testament Dumnezeu pentru cârmuirea poporului evreu a ales pe Moise şi a întemeiat preoţia lui Aaron, (Ieşire 3, 9—12) tot aşa Hristos Domnul a venit ca mare preot, după cum a fost închipuit prin Melchisedec (Ps. 109, şi Evrei 9, 11) să întemeieze apostolatul, preoţia cea nouă, care să oficieze la altarul celor mai înalte idealuri umane. Duhul Sfânt a grăit prin prooroci că se va schimba preoţia cea veche care va ţine numai până la venirea Domnului Iisus Hristos (Evrei 7, 11—12).

Ca să se împlinească proorocia, Domnul Iisus Hristos când a venit, a ales ucenici chiar dintre pescari; cum istoriseşte Evangheila de astăzi şi cum zice Domnul prin proorocul Ieremia: „Iată voi trimite mulţimea de pescari, zice Domnul şi-i voi pescui; iar apoi voi trimite mulţime de vânători, şi-i vor vâna . . .“ (16, 16).

Pe malul mării Galileii, se împlineşte această proorocie, pe care o evocă şi troparul Pogorârii Duhului Sfânt: „Bine eşti cuvântat, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce preaînţelepţi pe pescari ai arătat, trimiţându-le lor Duhul Sfânt şi printr-înşii lumea ai vânat, Iubitorule de oameni slavă Ţie“.

Chemarea la apostolat şi apostolatul în sine este o măreaţă minune, căci numai aşa putem înţelege, cum cele două perechi de fraţi, şi nu numai ei, la auzul cuvintelor lui Iisus: „Veniţi după Mine şi Eu vă voi face pescari de oameni“, părăsesc îndată toate; mrejele, corabia şi chiar pe tatăl lor, şi urmează atât de necondiţionat pe Iisus.

Sf. Evanghelie de astăzi ne îndeamnă să pătrundem sensul adânc şi minunat al apostolului, al succesiunii apostolice şi sublimitatea lor.

*

În Noul Testament cei aleşi şi trimişi în misiune cu împuterniciri şi daruri deosebite au fost numiţi apostoli (Luca 6, 13), dar cel dintâi care poartă acest nume este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos „pe care Tatăl L-a sfinţit şi L-a trimis în lume" (Ioan 10, 36) şi „Căruia I-a dat toată puterea în cer şi pe pământ" (Matei 28, 18). El este Apostolul ceresc, este „Cel trimis să facă voia Tatălui, adică să realizeze mântuirea lumii (cf. Ioan 3, 16—17) prin învăţătura şi jertfa Sa".

În acest scop, cel dintâi lucru pe care l-a făcut El, încă de când a început lucrarea de mântuire a oamenilor — după o noapte de rugăciune — a fost chemarea ucenicilor şi alegerea apostolilor (Matei 4, 8.28; Marcu 3, 13—19; Luca 6, 9—13). Pe aceştia i-a format treptat în „şcoala Sa" şi le-a spus: „Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit să mergeţi şi roadă să aduceţi, şi roada voastră să rămână". Ei au fost trimişi, înzestraţi fiind cu puteri deosebite şi daruri speciale, având misiunea de a propovădui Împărăţia lui Dumnezeu cum zice Sf. Evanghelist Luca: „Şi chemând pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere şi stăpânire peste toţi demonii şi să vindece bolile. Şi i-a trimis să propovăduiască Împărăţia lui Dumnezeu şi să vindece pe cei bolnavi" (9, 1—2).

Înzestraţi cu atâta putere şi cu nenumărate daruri apostolii erau chemaţi să fie crainicii adevărurilor mântuitoare, mesagerii cerului pe pământ şi să continue lucrarea mântuirii până la sfârşitul veacurilor.

Mântuitorul Hristos a înfăptuit mântuirea subiectivă prin învăţătura şi jertfa Sa.

Mântuitorul Hristos este „Împăratul şi Învăţătorul" şi totodată „Apostolul şi Arhiereul mântuirii noastre" (Evrei 3, 1). El întruneşte în gradul cel mai înalt aceste demnităţi slujiri sau puteri, prin care săvârşeşte mântuirea; pe acestea le transmite apostolilor şi anume: puterea învăţătorească sau propovăduitoare, puterea sfinţitoare, preoţească; sau sacramentală şi puterea conducătoare pastorală, cârmuitoare sau jurisdicţională.

Aceste puteri cu care au fost înzestraţi apostolii au sporit şi s-au desăvârşit la Cincizecime când „s-au îmbrăcat cu putere de sus".

Sublimă chemare este apostolatul; nu este slujire mai aleasă şi o demnitate mai înaltă. Apostolilor le spune Mântuitorul: „cel ce vă ascultă pe voi pe Mine mă ascultă şi cel ce se leapădă de voi de Mine se leapădă" (Luca 10, 16) (iar cel ce se leapădă de voi se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine".

Pe aceştia, Hristos-Arhiereul i-a sfinţit atunci când în Rugăciunea Arhierească s-a rugat pentru ei, zicând: „Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul" (Ioan 17, 17).

Pe apostoli i-a hirotonit în ziua Învierii, prin suflarea Sfântului Duh asupra lor, dându-le şi puterea de a ierta păcatele; şi i-a trimis zicând: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi eu pe voi. Şi zicând aceasta, a suflat asupra lor şi a zis: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine vor fi ţinute (Ioan 20, 21—23). Înzestraţi cu aceste puteri i-a trimis să înveţe şi să săvârşească Sfintele Taine zicând: „Datu-Mi-S-a Mie toată puterea în cer şi pe

pământ. Drept aceea mergând învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă; și iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor" (Matei 28, 18—20).

Calitatea de apostol cuprinde în sine Preoția deplină și preoția apostolică din apostoli și preoția Mântuitorului Iisus Hristos.

Deplina putere de a învăța, adică de a propovădui cuvântul adevărului în plenitudinea lui și pretutindeni și al vesti și scrie fără greșeală o avem pentru că apostolii erau organe ale Duhului Sfânt, ale Revelației.

Deplina putere conducătoare sau cârmuitoare o avea fiecare apostol pentru că aveau putere de a întemeia și organiza Biserici și comunități pretutindenea.

Ca cei ce aveau plenitudinea harului și a harismelor (harismele sunt diferite daruri ale Duhului Sfânt) aveau puterea de a da Duhul Sfânt, aveau deci puterea sfințitoare de a boteza (F. A. 8, 17; 19, 6) și de a hirotoni diaconi, preoți și episcopi.

Apostolii sunt conștienți de sublimitatea chemării lor, de apostolia lor de puterea harului divin care lucrează în ei. De aceea Sf. Apostol Pavel zice: „Așa să ne socotească pe noi oamenii ca pe niște sluji ale lui Hristos și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1).

Înțelegem că Mântuitorul a întemeiat Biserica în care se continuă lucrarea mântuirii întregului neam omenesc. Sfinții Apostoli au fost împreună lucrătorii Domnului la întemeierea Bisericii iar capul nevăzut supremul cârmuitor al Bisericii este Hristos. Sfinții Apostoli au primit de la Hristos Domnul, mai întâi puterea harismatică — puterea de a săvârși minuni — și puterea de a propovădui în mod infailibil adevărul de credință, de a-l păstra, de a-l răspândi și de a-l apăra; apoi puterea sacramentală sau harică de a săvârși lucrări sfinte prin care să sfințească viața, și în fine, puterea pastorală, conducătoare de a cârmui întreaga Biserică prin adevărul de credință, prin lucrările sfinte și prin rânduielile privind organizarea și disciplina vieții bisericești.

Sfinții Apostoli au lăsat drept moștenire Bisericii întreaga putere necesară pentru continuarea lucrării Bisericii și această putere ei au încredințat-o Bisericii în totalitatea ei, ca Trup tainic al lui Hristos, căci numai Biserica în totalitatea ei este infailibilă și ca atare numai ea prezintă garanția că poate păstra nealterată revelația, adică adevărul de credință.

În cadrul Bisericii Sfinții Apostoli au transmis această scumpă moștenire, cum vedem clar în Sf. Scriptură, oprindu-se asupra unor persoane pe care le-au înzestrat cu harul preoției în cele trei trepte: a arhieriei sau episcopatului, a prezbiteratului și a diaconiei.

Și fiindcă prin apostoli se transmite harul preoției de la Hristos, urmașilor lor în har — episcopilor — de aceea preoția se numește „de succesiune apostolică", așa după cum ne spune și Sf. Apostol Pavel, adresându-se către păstorii Bisericii din Efes: „Drept aceea luați aminte de voi și de toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, să păstoriți Biserica lui Dumnezeu" (F.A. 20, 28).

Păstrarea continuă, fără întrerupere, a succesiunii apostolice de la Sf. Apostoli până la cel din urmă episcop din vremea noastră este socotită pe drept cuvânt ca o garanție a transmiterii reale a învățăturii adevărate și a puterii bisericești și o garanție că Biserica continuă lucrarea sa mântuitoare în lume.

Întru aceasta constă sublimitatea apostolatului pentru noi care ne integrăm prin credință cea adevărată în succesiunea apostolică.

De aceea, apostolatul este slujbă sfântă, sublimă; o măreață taină, o mare minune dumnezeiască pentru că nu vine de la om și nu se întemeiază pe puterea omului, ci pe puterea și porunca lui Dumnezeu. Slujba și puterea aceasta apostolii Domnului o dau urmașilor prin rugăciunea și prin puterea mâinilor lor, prin hirotonie, așa încât darul preoției este ca un fir de aur care leagă apostolia și preoția deplină a Mântuitorului nostru Iisus Hristos de preoția creștină prin preoția apostolică până la sfârșitul veacurilor.

*

Chemarea Mântuitorului nu a fost o chemare oarecare, ci a fost glasul lui Dumnezeu, chemarea care cuprinde în ea o forță irezistibilă, cu un scop bine definit. O chemare asemănătoare a fost a proorocilor Vechiului Testament. Când Moise este chemat să mântuiască poporul evreu de robia egipteană se scuză că „este gângav și neîndemânatic la vorbă", dar Dumnezeu îl trimite personal, fără drept de scuză zicându-i „Mergi dar: eu voi deschide gura ta și te voi învăța ca să grăiești" (Ieșire 4, 12).

O chemare sfântă și irezistibilă a fost a apostolilor din Sf. Evanghelie de astăzi, încât și-au lăsat toate. Și nu numai a celor patru din Sf. Evanghelie de astăzi, ci a tuturor apostolilor. Sf. Apostol și Evanghelist Matei își relatează lapidar chemarea; pe când ședea la vamă Iisus i-a zis: „vino după Mine". Și sculându-se a mers după El" (Matei 9, 9).

Iisus prin minunea alegerii apostolilor dintre umilii pescari ai Galileii și alți oameni simpli de pe malurile mării Galileii a făcut începutul mântuirii întregului neam omenesc. Iisus a dat un sens nou vieții apostolilor făcând din ei solii mântuirii în timp și spațiu.

Venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu a dat și vieții noastre, a tuturor, un sens superior, o înaltă demnitate și a adus pentru toți o chemare sfântă. Este chemarea făcută de Dumnezeu ca sufletele să vină la El, este chemarea făcută oamenilor de Hristos și de apostoli și slujitorii Bisericii, prin cuvântul Evangheliei, ca să urmeze calea credinței și a mântuirii.

Sublimă este chemarea Mântuitorului: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și eu vă voi odihni pe voi" (Matei 11, 26) fiind o chemare generală pentru că „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Tim. 2, 4).

Dar „chemarea lui Dumnezeu sau a lui Hristos este numai pentru a intra în Biserică și a deveni membru al „poporului lui Dumnezeu" aici pe pământ; ci sublimitatea chemării pe care o continuă apostolii și urmașii lor, constă în aceea că există o chemare cerească" (Evrei 3, 1), adică spre a-i ridica prin ea la făgăduințele de sus, în „Biserica cerească" a celor înscriși în ceruri unde sunt sufletele drepților și ale celor de-

săvârşiţi (Evrei 12, 23) întru fericirea cea neîmbătrânitoare", unde este lăcaşul tuturor celor ce se veselesc. AMIN.

Pr. Gheorghe Streza

DUMINICA A 3-A DUPĂ RUSALII

Asupra modului de slujire la cei doi stăpâni

Învăţătura sfintei noastre Biserici ne spune, după cuvântul Sfintei Scripturi, că omul este alcătuit din trup pământesc şi suflet ceresc, primit de la Dumnezeu prin suflarea Sa divină.

Deşi împreună formează un tot, alcătuit fiinţa noastră omenească, fiind o strânsă interdependenţă între trup şi suflet, având menirea de a convieţui într-o unitate firească, de vreme ce sălăşluiesc în acelaşi corp, totuşi între aceştia este o continuă neînţelegere, o neîntreruptă confruntare.

Trupul având obârşia pe pământ este înclinat să slujească lumii şi plăcerilor ei, pe de alta, sufletul fiind scânteie dumnezeiască şi cunoscând că este nemuritor voieşte să săvârşească faptele plăcute lui Dumnezeu, spre a ajunge în fericirea raiului.

Sfânta Evanguelie de astăzi ne arată fără urmă de tăgadă că nu se poate sluji la doi domni, la doi stăpâni adversari în acelaşi timp; lui Dumnezeu vistierul binelui şi bunătăţilor nepieritoare şi lui Mamona pierzătorul de suflet şi adâncul răutăţilor.

Din această pericopă evanghelică putem afla modul în care se face slujirea lui Mamona şi felul cum se slujeşte lui Dumnezeu.

I. *Aplecarea omului spre slujirea lui Mamona*

În urma căderii în păcatul strămoşesc omul se naşte cu firea alterată de la starea purităţii şi nevinovăţiei primordiale, mintea i-a devenit întunecată, voinţa slăbită, motive pentru care primejdia alunecării în păcate personale este foarte lesnicioasă. În acest fel, trupul devine pentru om primul duşman al mântuirii.

Toate felurimile păcatelor aduc cu sine mai mari sau mai mici plăceri simţurilor noastre. Astfel mândria, desfrâul, lăcomia, duşmănia, invidia şi multe altele satisfac în bună parte simţurile şi plăcerile trupului, care prin glasuri atât din interior cât şi din afară ne strigă să le dăm ascultare, să le satisfacem fără nici o împotrivire.

În al doilea rând trupul se dovedeşte a fi potrivnic virtuţilor şi faptelor bune, întrucât acestea — virtuţile şi faptele bune — implică un oarecare sacrificiu, o oarecare înfrânare, o oarecare jertfă, la care este nevoit ca şi trupul să participe. Astfel, milostenia, rugăciunea, postul, asceza, răbdarea, iertarea, cercetarea bolnavilor, frecventarea bisericii solicită şi prezenţa nemijlocită a trupului. Este lesne de înţeles că pentru cel ce are voinţă puternică şi dorinţă de mântuire, trupul devine un mijloc covârşitor de cooperare în lucrarea faptelor de mântuire.

Un al doilea vrăjmaş al mântuirii omului, în afara trupului, este lumea. Da, lumea văzută cu amăgirile, strălucirie ei mai mult sau mai puţin mincinoase, cu cursele ei înşelătoare, cu influenţele ei nefaste, cu patimile, vicleniile şi nedreptăţile ei. Exemplul rău, pilda păcătoasă şi păgubitoare prinde mai uşor decât exemplul bun. Faptele rele sunt ca buruienile, mult mai lesne îşi află condiţii de răspândire şi creştere. Mai mult, chiar smulse sau tăiate, apar din nou, se înmulţesc. Pe când grâul curat, adică faptele bune, anevoie creşte şi trebuie multă îngrijire spre a nu-l năpădi mana aducătoare de pieire, buruienile şi neghina otrăvitoare.

Alt factor negativ în calea mântuirii este bogăţia. Omul nu se mulţumeşte, adeseori, numai cu asigurarea celor necesare întreţinerii traiului pentru sine şi familia sa. El vrea mai mult, din ce în ce mai mult. Plus şi surplus. Cu toate că bogăţia ca atare nu este păcat, adesea, foarte adesea ea este o piedică în calea mântuirii. Iar referitor la această primejdie este suficient să ne aducem aminte şi să reflectăm adânc la sentinţa Mântuitorului: „Ce-i va folosi omului de ar câştiga *lumea întreagă*, iar sufletul său îl va pierde?" (Matei 16, 26).

Al treilea vrăjmaş, cel mai iscusit, mai subtil, mai insistent, mai fin şi mai înverşunat, al mântuirii este diavolul. Este mamona, potrivnicul lui Dumnezeu şi urâtor de oameni, care nu poate suferi să ştie că omul se va mântui şi va fi aşezat în locul fericirii veşnice, de unde a căzut el pentru hulă, trufie şi împotrivire.

După cum am amintit diavolul foloseşte multe mijloace, orice mijloc, numai să-l poată pierde pe om. Iar omul se face prizonier diavolului pe două căi. În primul rând îi cade în cursă de fiecare dată când săvârşeşte păcatul, iar o a doua stare, mai primejdioasă, este atunci când se află stăpânit în permanenţă de un păcat sau de mai multe, păcat sau păcate care îl robesc, numite vicii sau patimi.

Pe cei ce cad în păcat o singură dată sau întâmplător arareori, diavolul nu le acordă multă importanţă, cunoscând că aceştia nu-i sunt credincioşi, fiindcă se leapădă de îndată de păcat, se căiesc de căderea lor, ferindu-se de prilejurile care le-ar pricinui o nouă cădere. Nu, diavolul este bucuros de cei care se complac în patimi, care doresc păcatul, care aleargă după el, îşi fac planuri pentru săvârşirea lui, se zbat să se tăvălească în mocirla patimilor, îşi simt mulţumire în satisfacerea poftelor, iar atunci când nu le reuşeşte întinarea trupului şi sufletului, sunt cuprinşi de ciudă şi amărăciune.

Arătând pe scurt care sunt cei trei mari duşmani ai mântuirii sufletului şi mijloacele prin care caută să-l piardă pe om, să ne ferim de toate cursele pierzătoare ale acestora, făcându-ne slujitori ai lui Dumnezeu prin săvârşirea faptelor bune, prin păzirea poruncilor sfinte, printr-o veghe şi trezvie neîntreruptă, pentru ca trupul, lumea şi diavolul să nu primejduiască mântuirea sufletului nostru.

II. Mijloacele prin care îi slujim lui Dumnezeu

Un cunoscut pictor a pictat un tablou foarte sugestiv, inspirat din cuvintele Mântuitorului de la Matei 7, 13—14, unde se vorbeşte de cele

două căi, una largă și plină de mulțimi, ce duce la iad, iar cealaltă strâmtă și îngustă care este îndreptată spre cer. La capătul celei dintâi așteaptă diavolul, care îi prinde pe oamenii ce alunecă și se rostogolesc amețitor spre flăcările iadului, azvârlindu-i apoi la munci și mai grele în tovărășia chinuitorilor draci.

Pe calea cea îngustă, cu urcuș anevoios răzbate când și când câte un solitar al binelui, unul în urma celorlalți purtând fiecare câte o cruce sau mai multe pe spatele încovoiat de greutate. La capătul suișului îi așteaptă Mântuitorul Iisus Hristos cu însemnele torturii pe trupul Său, și cunună de biruință dă acelora ce-au ajuns până la El, trimițându-i pe aceștia prin îngerii Săi luminoși în grădina nesfârșitelor și cereștilor bunătăți.

Sfântul Apostol Pavel care a fost răpit până la al treilea cer, zice despre cele ce a văzut și au fost făgăduite moștenitorilor împărăției lui Dumnezeu: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Cor. 2, 9).

Se naște întrebarea: de ce este atât de anevoioasă și plină de obstacole calea ce duce spre cer? Răspunsul este pe cât de scurt pe atât de convingător. Orice înfăptuire notabilă, orice succes, orice propășire se înfăptuiesc prin muncă, răbdare, stăruință, abnegație, sudoare și sacrificiu. Studentul care va avea aceste calități își va lua examenele și nu acela care își va petrece timpul la distracții și nemuncă. Bineînțeles în situația când examinatorul este corect. Sportivul sârguincios și tenace, care își va menține cu rigoare condiția fizică și morală, care va petrece în absinență, acela va urca pe podiumul de premiere și nu cel ce va petrece în lâncezeală, nerenunțând la plăcerile cotidiene ale vieții.

Așa este și cu mântuirea noastră. Răsplata pe veșnicie cu bunătățile și fericirea raiului, Dumnezeu nu ne-o poate acorda pe gratis. Trebuie să avem și noi o parte de contribuție, căci „împărăția cerurilor se ia prin stăruință și cei ce se silesc pun mâna pe ea" (Matei 11, 12).

O altă cauză a greutăților, ispitelor, încercărilor, suferințelor ce-l împresoară pe omul credincios, pe cel ce dorește sincer să străbată calea spre mântuire, este și faptul că cele de mai sus sunt pricini de apropiere de Dumnezeu, sunt motive temeinice de a ne umili, de a ne recunoaște neputința și nimicnicia noastră, de a nu ne afla încrederea numai în puterile noastre ci în harul și mila lui Dumnezeu, de a recunoaște că suntem păcătoși și nevrednici de atâta milă și bunătate dumnezeiască. Gândind astfel nu ne vom mândri cu faptele noastre, ci vom spune după cuvântul Mântuitorului: „Căci oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța" (Luca 14, 11).

Pentru a putea să devenim moștenitori ai împărăției lui Dumnezeu trebuie să urmăm cuvântul Domnului ce duce la mântuire: „Intrați prin poarta cea strâmtă, că largă este poarta și lată este calea care duce la pieire și mulți sunt cei care o află. Și strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață" (Matei 7, 13—14).

Pe această cale strâmtă noi vom duce lupta cea bună și bineplăcută lui Dumnezeu. Lupta împotriva păcatului și lupta pentru împlinirea fap-

telor bune, slujind lui Dumnezeu dăruitorul cununilor răsplătirii, cunoscând și bineștiind că „Nici o slugă nu poate să slujească la doi stăpân. Fiindcă sau pe unul va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va ține și pe celălalt îl va dispreţui. *Nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui mamona*" (Luca 16, 13).

Orice plăcere păcătoasă aduce după sine suferință, durere și lacrimi. Unul dintre troparele de înmormântare aduc în atenția credinciosului aceste consecințe. „Care desfătare lumească este lipsită de întristare? Care mărire stă pe pământ neschimbată? Toate sunt mai neputincioase decât umbra, toate mai înșelătoare decât visurile . . .".

Cauza multor necazuri, a multor boli și suferințe este pricinuită de mulțimea păcatelor noastre sau a părinților noștri. Să ne întoarcem de către păcate, să ne războim cu păcatul, să nu-l acceptăm, să nu îngăduim să ni se cuibărească în noi, să-l zmulgem ca pe o buruiană otrăvitoare. De vom face astfel, Dumnezeu ne va veni în ajutorul nostru cu harul și puterea Sa dumnezeiască, neîngăduind să fim ispitiți peste puterile noastre.

A doua luptă ce trebuie să o ducă adevăratul creștin este străduința pentru facerea faptelor bune. Numai prin oprirea de la păcate, noi ne aflăm ca un pom înfrunzit care este lipsit de roade. Numai credința, lipsită de fapte este o credință bolnavă, nu este viabilă și nici lucrătoare de mântuire. Abia credința unită cu faptele bune ne fac vrednici și merituoși înaintea lui Dumnezeu, Care ne va răsplăti atât credința cât mai ales faptele. „Credința fără fapte este moartă" spune Apostolul (Iacov 2, 20).

În încheiere voiesc să reținem o învățătură importantă.

Dumnezeu ne-a creat liberi, cu putere de a discerne binele și răul. Posedăm liberul arbitru, având posibilitatea de a ne alege stăpânul pe care vrem să-l urmăm. Să-i slujim lui Dumnezeu sau lui mamona. Hotărârea ne aparține, și nu vom putea să ne justificăm sub nici un chip când se va da verdictul final la înfricoșata Judecată.

„Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii.

Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui.

Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar drepții la viață veșnică" (Matei 25, 34, 41, 46).

A m i n.

Mânăstirea Rohia, 15 iunie 1991

Arhim. Serafim Man

Predică la Praznicul Schimbării la Față a Domnului

„MINUNE ADÂNC GRĂITOARE"

„Și S-a schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața Lui ca soarele, iar hainele Lui s-au făcut albe ca lumina"

(Mt. 17, 2)

Teologi de prestigiu au afirmat pe bună dreptate că întreaga viață și activitate a Mântuitorului Iisus Hristos este o minune; de la Zămislirea Sa prin umbrirea Duhului Sfânt în pântecele Curatei Fecioare, până la slăvita Sa înălțare la cer, viața Sa este presărată cu aceste semne Cerești.

A săvârșit Mântuitorul minuni pentru a veni în ajutorul celor sărmani (Lc. 6, 10) celor asupriți de diavol (Mt. 8, 32) celor măcinați de orbire (Mt. 20, 34), lepră (Mt. 8, 2—3; Lc. 17, 17), infirmitate (Mt. 9, 6), precum și a celor adormiți în Domnul (In. 11, 44) înviindu-i Puterea Sa dumnezeiască s-a arătat și asupra naturii încurajatoare, potolind marea înfuriată de năprasnică furtună.

În afară de toate acestea, Iisus Hristos a mai săvârșit minuni asupra propriei Sale Persoane pentru a-Și dovedi obârșia divină și a întări învățătura Sfintei Evanghelii pe care a adus-o în lume. În rândurile acestora la loc de cinste stă „Schimbarea Sa la Față, „o minune adânc grăitoare" cum este caracterizată în Utrenia praznicului.

În cel de al treizecișitreilea an al vieții Sale, Mântuitorul simțind că peste puțin timp Sfintele și Dumnezeieștile Sale Patimi se apropie, a vestit, apostolilor unele ca acestea: „Iată, Eu mă sui în Ierusalim și voi fi dat la judecată spre moarte" (Mt. 16, 21) cuvinte care au întristat adânc pe cei care le auzise. Știind însă că cele scrise în planul mântuirii oamenilor trebuie să se împlinească cu Dânsul, și pe de altă parte prea milostivul Mântuitor voind să-i mângâie pe apostolii Săi, să-i întărească sufletele; le-a vestit lor și acest adevăr; „Sunt unii dintre voi care nu vor gusta moartea, până când nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere". (Mt. 16, 28), adică, până când nu vor vedea slava Fiului lui Dumnezeu, pe cât este cu putință omului să o vadă.

La șase zile după cele astfel grăite, luând pe trei dintre apostoli, pe Petru, pe Iacob și pe Ioan s-au suit împreună pe muntele Taborului. Aici, Mântuitorul S-a schimbat la față „și s-a făcut chipul feței Sale ca soarele și hainele Sale albe ca lumina" (Mt. 17, 2). Au fost de față la această preaslăvită minune și două mari personalități ale Vechiului Testament, proorocii Moise și Ilie (Mt. 17, 3). Prin gura Sf. Apostol Petru cei trei Sfinți apostoli au cuvântat: „Doamne, bine este nouă să fim aici, Să facem trei colibi, una Ție, una lui Moise și una lui Ilie și-n clipa aceea un nor luminos a acoperit muntele și din nor S-a auzit un glas zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați" (Mt. 17, 4—5). Era glasul lui Dumnezeu Tatăl, care se adresa unei lumi întregi să pună

în practică cele de El cuvântate.

La săvârşirea acestei minuni Mântuitorul Iisus Hristos a ales, aşa după cum am mai arătat anterior, pe trei dintre Sfinţii Apostoli „pe cei mai intimi dintre cei intimi, pe prietenii inimii Sale" cum apreciază Sf. Ioan Gură de Aur (Comentariu Ep. I Cor., trad. Arhim. Th. Athanasiu, Buc. 1936, pg. 72).

Alege pe Petru, care a mărturisit că „Iisus este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu Celui Viu" (Mt. 16, 16) adică a Dumnezeului Celui cu adevărat existent, adevăr de credinţă pe care S-a întemeiat biserica creştină; pe Ioan Cel care a afirmat că „Dumnezeu este iubire" (I In. 3, 16) şi pe Iacob, vrednic slujitor al bisericii din Ierusalim. Alege pe Moise în numele fondatorilor Legii Vechiului Testament şi pe Ilie în numele profeţilor Vechiului Testament; pe Moise care a fost mediatorul instituirii teocraţiei şi pe Ilie care a contribuit mai mult decât alţii dintre profeţi la restaurarea acesteia. Pe Tabor, dătătorul şi învăţătorul Legii celei Noi, proorocul Ilie. Grăieşti cu Moise, care a murit şi cu Ilie cel ce n-a murit, arătând prin aceasta că, după judecata viitoare, atât vii cât şi morţii se vor veselii de împreună petrecere în Împărăţia Sa cea veşnică.

Prin dorinţa exprimată de apostolul Petru de a se face trei colibi, una pentru Mântutorul, alta pentru Moise şi alta pentru Ilie „se exprimă sincera şi profunda dorinţă de a fi mereu împreună cele pământeşti cu cele cereşti" (Bougaud E. Mg. Iisus Hristos, trad. C. Ceruleanu, Buc., 1936, pg. 122). Prin prezenţa proorocilor şi apostolilor amintiţi s-a arătat că Iisus Hristos este Stăpân şi peste cei vii şi peste cei morţi; că nu trebuie confundat cu proorocul Ilie, Ieremia, Ioan Botezătorul sau alţii dintre prooroci, aşa cum făceau unii (Mt. 16, 14). Că nu este împotriva Legii lui Moise şi că este aşa după cum glasul Tatălui ceresc a mărturisit la minunea petrecută pe Tabor „Fiul lui Dumnezeu cel iubit, căruia I se cuvine ascultare" (Mt. 17, 5).

Trebuie subliniat faptul că minunea Schimbării la Faţă; ocupă un loc special în ogorul minunilor săvârşite de Iisus Hristos, nu numai pentru că în această minune lumina dumnezeirii Sale apare într-o stare strălucitoare necunoscută până acum, în timp ce firea Sa omenească apare transfigurată; dar şi pentru că această minune este o profeţie şi arătarea stării de mărire cu care Dumnezeu va îmbrăca pe toţi cei care se nevoiesc cu vrednicie să se apropie de lumina Taborului, „Minunea de pe Tabor — în cugetarea Părintelui Dumitru Stăniloae — este aurora trăirii sufletului nostru cu Dumnezeu". Toate trăirile duhovniceşti ale Sfinţilor nu sunt decât nişte raze ale strălucirii taborice. Această strălucire este simbolul fericitei noastre vieţuiri în viaţa de dincolo de mormânt. Ea este simbolul schimbării trupurilor din stricăciune în nestricăciune, din murire în nemurire când va fi să se săvârşească Dreapta şi Înfricoşătoarea Judecată. Sfântul Părinte Clement Alexandrinul referindu-se la Schimbarea la Faţă a Domnului afirmă tocmai minunea universală a bisericii creştine în lume spunând: „În lumina Taborului vedem apropierea Golgotei şi privim arvuna şi prevestirea biruinţei Mântuitorului Iisus Hristos asupra morţii. Ea este o anticipare a tot luminoa-

sei minuni a Învierii Domnului din morți, a strălucirii bisericii Sale; căci Cel ce a avut putere să facă Trupul Său izvor de lumină negrăită, va avea a treia zi de la răstignire, puterea să facă din mormântul lui Iosif din Arimateia, eternul monument al învierii cu trupul și al nemuririi întregii Sale Ființe".

Iată pentru ce biserica creștină, cu înaltă dreptate a așezat pomenirea Schimbării la Față în jilț de aleasă prăznuire; pentru ce ne îndemna ca și-n viața noastră să se săvârșească continua schimbare din rău în bine, din bine în foarte bine cu ajutorul Mântuitorului Iisus Hristos. Amin.

Preot Ioan Năftănăilă

ANIVERSARE. BILANȚ ȘI PERSPECTIVE ÎN CADRUL ACTIVITĂȚILOR CENTRULUI ORTODOX DE LA CHAMBÉSY — GENEVA: EPISKEPSIS

Buletinul de informație al Centrului ortodox al Patriarhatului ecumenic, cu sediul la Chambesy, Geneva, a împlinit — cu apariția nr. 501 — un sfert de veac de existență. Primul său număr, în două ediții paralele (în limbile greacă și franceză), a văzut lumina tiparului la 16 februarie 1970, datorită faptului că, după crearea Centrului ortodox — în 1966 — Patriarhia ecumenică a încetat să publice revistele sale teologice și bisericești mai vechi.

De la 1 ianuarie 1976 până în prezent, începând cu nr. 142, editarea buletinului a fost asigurată de prof. Dimitrie Theraios. De la acea dată, pe lângă rubricile consacrate noutăților provenind de la Patriarhia ecumenică și din Bisericile ortodoxe locale, precum și din lumea creștină în general, a fost inaugurată rubrica „*Teologie și viață ortodoxă*". În cadrul acesteia sunt publicate texte de un interes deosebit, ce exprimă puncte de vedere teologice de actualitate, recenzii ale unor opere teologice importante, textul unor omilii, conferințe etc.

Apariția bimensuală (bilunară) a buletinului, în versiunile greacă și franceză, a continuat până în 1992. Apoi, prin decizia Consiliului administrativ al Centrului, *Episkepsis* a devenit mensual (lunar) cu o creștere a numărului de pagini și un efort suplimentar de informare a cititorilor într-un mod cât mai complet cu putință asupra activității Patriarhiei ecumenice. Acest efort trebuie intensificat în timpul acestei perioade de tranziție ce urmează după prăbușirea regimurilor comuniste atee din Europa de Est, permițând astfel Ortodoxiei să reocupe locul tradițional ca centru spiritual și social al popoarelor, în majoritate ortodoxe, din această regiune a lumii.

Totuși, acest efort al lui *Episkepsis* pentru o mai bună informare a lumii ortodoxe și creștine asupra vieții Bisericilor — efort care se prelungește de-a lungul unui sfert de veac — nu poate fi înțeles independent de ansamblul activității desfășurate în acest timp în centrul Europei de către Centrul ortodox. Într-adevăr, scopurile fixate pentru acest Centru, așa cum apar în *Tomosul* patriarhal și sinodal la întemeierea sa, sunt strâns legate de perspectivele foarte largi fixate Tronului ecumenic privind o participare mai autentică, mai responsabilă și mai reprezentativă a Ortodoxiei la dialogul actual cu alte Biserici și confesiuni creștine. Aceste perspective și scopuri pot fi rezumate după cum urmează: a) a informa lumea creștină din Europa occidentală asupra cultului, doctrinei, tradiției și teologiei ortodoxe; b) a stu-

dia locul teologiei şi spiritualităţii celorlalte Biserici şi confesiuni creştine; c) a favoriza contactele între Bisericile ortodoxe locale şi a promova astfel unitatea ortodoxă; d) a dezvolta spiritul ecumenic, cultivând raporturile Ortodoxiei cu alte Biserici şi confesiuni creştine şi, prin aceasta, a contribui la realizarea scopului final care este unitatea creştină".

Această definiţie globală a scopurilor Centrului ortodox implică un foarte larg evantai al activităţilor ordinare şi extraordinare de-a lungul a mai bine de treizeci de ani, mai ales după inaugurarea noului sediu al Centrului şi a minunatei biserici închinate Sf. Pavel, Apostolul neamurilor (18—19 octombrie 1975). Importanţa acestor activităţi şi în general a radierii panortodoxe şi interbisericeşti a Centrului ortodox a reţinut atenţia datorită, între altele, unei serii de vizite oficiale ale Întâistătătorilor Bisericilor ortodoxe autocefale şi ai altor Biserici creştine. Aceste activităţi s-au bucurat de publicitatea meritată în coloanele *Episkepsisului*, ridicând astfel prestigiul Centrului ortodox. Cităm, de exemplu, vizita Patriarhului ecumenic Athenagoras şi în 1988 a succesorului său, Patriarhul ecumenic Dimitrios, vizitele frecvente ale Patriarhilor Nicolae şi, mai târziu, Partenie ai Alexandriei, cele ale Patriarhilor Ignatie al Antiohiei (1983), Diodor al Ierusalimului (1983), Pimen al Moscovei, Gherman al Serbiei, Justin al României (1981), cea a arhiepiscopului Serafim al Greciei, cea a Catolicosului Elie al Georgiei (1982), etc. Printre Întâistătătorii altor Biserici cităm vizita oficială a Sanctităţii Sale Papa Ioan — Paul II (1984), cea a Arhiepiscopului de Cantorbery Dr. Cogan (1982), precum şi pe cele ale Patriarhilor Shenouda al Bisericii Copte, Vasken al Armenilor şi Teofil al Etiopiei. Aceste vizite nu numai că au onorat Centrul ortodox dar chiar au încurajat direcţia sa în efortul său în favoarea unei mărturii active a Ortodoxiei în drumul Bisericilor către restaurarea unităţii creştine.

Una din principalele activităţi a Centrului ortodox este pregătirea Sinodului Bisericii Ortodoxe. Într-adevăr, la Centru îşi are sediul *Secretariatul pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod* condus de către mitropolitul Damaskinos, directorul Centrului ortodox. În această calitate el are datoria de a face să avanseze lucrarea pregătitoare a Sinodului, conform deciziilor panortodoxe şi instrucţiunilor Scaunului ecumenic. Actele *Comisiei Interortodoxe Pregătitoare* şi cele ale *Conferinţelor Panortodoxe Presinodale* precum şi studiile privind Sinodul sunt publicate de către Secretariat în colecţia *Synodica*. Contribuţia Episkepsisului în acest domeniu sensibil al vieţii Bisericii constă în informarea detaliată a cititorilor săi asupra condiţiilor de reuniune a acestor conferinţe, asupra persoanelor şi Bisericilor care participă, asupra documentelor aprobate etc. Astfel buletinul a făcut cunoscute, printr-o dare de seamă detaliată şi publicarea rapoartelor, hotărârilor şi comunicatelor, următoarele conferinţe: *Comisia Interortodoxă Pregătitoare (1971); Întâia Conferinţă Panortodoxă Presinodală (1976); A doua Conferinţă Panortodoxă Presinodală (1982); Comisia Panortodoxă Pregătitoare (1986); A treia Conferinţă Panorto-*

doxă Presinodală (1986); Comisia Interortodoxă Pregătitoare (1990); Comisia Interortodoxă Pregătitoare (1993).

Trebuie să amintim și despre reuniunea în plenum și în subcomisii la Centrul ortodox a Comisiilor mixte însărcinate cu dialogurile teologice bilaterale ale Bisericii Ortodoxe cu alți creștini în vederea promovării cauzei unității creștine. Episkepsis a făcut o dare de seamă exhaustivă a reuniunilor comisiilor care au pregătit dialogul teologic al Bisericii Ortodoxe cu: anglicanii (1970, 1972) vechii catolici (1970), vechile Biserici Orientale (1979), Biserica romano-catolică (1977, 1978), luteranii (1978); Comisiile Mixte pentru dialogul teologic al Bisericii Ortodoxe cu anglicanii (1981), vechii catolici (1975, 1977, 1983), Bisericile Ortodoxe Orientale (1985, 1990, 1993), reformații (1986).

Un loc deosebit în coloanele Episkepsisului a fost consacrat activităților academice ale directorului Centrului, mitropolitul Damaskinos al Elveției în calitatea sa de profesor la Facultatea romano-catolică din Lucerne și de conferențiar invitat să dezvolte diverse teme de actualitate teologică și eclesiologică. Semnalăm câteva din aceste teme publicate în Episkepsis: *„Câteva puncte actuale ale problemelor ecumenice"* (1980), *„Biserica ortodoxă și Sinodul panortodox"* (1980), *„Martin Luther din punct de vedere ortodox"* (1983), *„Dimensiunea europeană a operei lui Ciril și Metodiu"* (1984), *„Reflecții cu ocazia celei de a douăzecea aniversări a decretului Unitatis redintegratio"* (1984), *„Misiunea Ortodoxiei în edificarea Europei unite"* (1988), *„Către Sfântul și marele Sinod. Probleme și perspective"* (1989), *„Semnificația Uniunii de la Utrecht din punct de vedere ortodox"* (1989), *„Misiunea actuală a teologiei ortodoxe"* (1992) etc.

Episkepsis și-a adus o importantă contribuție la mai buna cunoaștere a *Seminariilor teologice post-graduale*, organizate anual din 1980 de Centru și la care participă teologi, clerici și laici, ortodocși și de alte confesiuni. Durata lucrărilor seminariilor, reunite fie în primăvară fie în toamnă, variază între patru și cinci săptămâni. Tema principală este aleasă dintre problemele teologice de actualitate și analizată în unități care articulează programul. Fiecare unitate este tratată de unul sau mai mulți conferențiari aparținând facultăților de teologie ortodoxe și neortodoxe și dă naștere unei dezbateri între profesori-conferențiari și participanți. Temele cărora le-au fost consacrate seminariile de la Chambesy sunt următoarele: 1) *Biserica locală și Biserica universală*, 1980; 2. *Importanța și actualitatea Sinodului II ecumenic pentru lumea creștină de astăzi*, 1981; 3. *Luther și Reforma germană într-o perspectivă ecumenică*, 1982; 4. *Teologia în Biserică și în lume*, 1983; 5. *Dialogurile ieri și astăzi*, 1984; 6. a) *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, b) *Contribuția Bisericilor ortodoxe la realizarea idealului creștin al păcii*, 1985; 7) *Vechiul Testament în Biserică*, 1986; 8) *Icoana în teologie și în artă*, 1987; 9) *Rusia, o mie de ani de viață creștină*, 1988; 10) *Biserică și Stat în Europa*, 1989; 11) *Religie și societate*, 1990; 12) *Sf. Fotie și moștenirea spirituală a Europei*, 1991; 13) *Problema ecologică astăzi. Perspectivele unei contribuții a*

Bisericilor la examinarea problemei, 1992; 14) *Problema ecologică și Bisericile în Europa*, 1993.

Conferințele sunt editate în colecția *Studii Teologice*, fiecare volum purtând titlul seminarului din anul respectiv. Contribuția Episkepsisului la această activitate academică constă într-o expunere sumară a principalelor puncte de vedere dezvoltate în fiecare seminar. Aceste expuneri sunt inserate în volumele publicate ajutând astfel cititorul să-și facă o primă idee asupra concluziilor seminarului în chestiune.

In cadrul buletinului Episkepsis se regăsesc informații privind ansamblul mișcării ecumenice, știri referitoare la Bisericile ortodoxe locale și îndeosebi la Patriarhia ecumenică, la viața panortodoxă și intercreștină. Ierarhii și alți oratori ai Centrului Ortodoxiei sunt prezenți în paginile buletinului cu puncte personale de vedere, omilii, cu prezentarea propriilor lucrări.

Episkespsis nu are altă ambiție decât pe cea de a fi o modestă coardă în activitățile Centrului ortodox în special în pragul mileniului al treilea, unde va decide dacă omenirea va urma căile Dumnezeului-om, realizând astfel *„împărăția lui Dumnezeu pe pământ"* sau dacă, cedând numeroaselor tendințe de autodistrugere, va distruge opera creației dumnezeiești pierind ea însăși sub povara forțelor pe care le-a declanșat. Nădăjduim că Bisericile lui Dumnezeu dispersate în întreaga lume și în special Ortodoxia vor ști să discearnă „semnele timpului", coordonând mai bine acțiunile lor în slujba omului. Un mijloc de a ajunge acolo, și nu cel mai neînsemnat, este fără îndoială informația care circulă printre creștini și rodul său, mai buna concertare. *Episkepsis* nădăjduiește că va putea să pună modestele sale mijloace în serviciul acestei informări și că va contribui astfel la un viitor mai bun.

(trad. selectivă după Episkepsis, nr. 501/31 ian. 1994)

MOSCOVA: DESCHIDEREA UNUI CENTRU DE INFORMARE ASUPRA SECTELOR

Centrul ortodox de informare și de consultare Sf. Irineu din Lyon (Franța), al cărui sediu se află la Moscova (Rusia), a comunicat primul raport de activitate la șase luni după crearea sa. Deschis în iunie 1993, centrul Sf. Irineu a fost creat pentru a răspunde numeroaselor probleme ridicate de apariția diferitelor secte și curente pseudo-religioase în Rusia după căderea regimului comunist. Aceste mișcări care resping adesea structurile sociale și se arată agresive față de Bisericile tradiționale constituie o sursă de tensiune foarte puternică deoarece recrutează numeroși adepți în special din rândurile tineretului dezorientat spiritual și moral.

După ALEXANDR DVORKIN, un tânăr teolog rus diplomat al Institutului de teologie ortodoxă Sf. Vladimir din New-York, care conduce astăzi centrul Sf. Irineu, *„obiectivul centrului este de a informa publicul rus asupra diferitelor forme de noi religii care dau*

dovadă de activism misionar pe teritoriul rusesc". AL. DVORKIN subliniază că *„oamenii sunt în întregime ignoranţi în privinţa acestor mişcări a căror activitate era interzisă altădată şi fac adesea cu mare greutate deosebirea între, pe de o parte, ceea ce este marginal şi periculos şi, pe de altă parte, ceea ce este normal". Nădăjduim* — a continuat el — *că fiecare va putea să aleagă afilierea sa religioasă în totală cunoştiinţă de cauză"*.

Centrul Sf. Irineu a fost deschis de către Biserica Ortodoxă Rusă care s-a neliniştit de mai bine de doi ani de răspândirea sectelor în Rusia şi de pericolul pe care acestea îl reprezintă pentru o societate care este privată de mijloacele de instruire religioasă şi teologică de mai multe decenii. Dubla atracţie pentru noutate şi pentru ceea ce vine din străinătate, la care se adaugă un oarecare efect de modă, a făcut societatea rusească, în special tinerii, permeabilă (receptivă) la aceste mişcări pseudo-religioase.

Este în special cazul „Frăţiei albe" care predică sfărâmarea celulei familiale şi ai cărei lideri, un cuplu de foşti militanţi ai Tineretului comunist, au fost arestaţi în Ucraina pentru escrocherie şi deturnare de fonduri, după ce au prezis adepţilor lor sfârşitul lumii pentru noiembrie 1993. Adepţii lor cei mai fanatici au provocat, de asemenea, de-a lungul ultimului an, incidente în bisericile ortodoxe în diferite locuri ale ţării, întrerupând celebrările liturgice şi atacând clerul. În octombrie 1993, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a intervenit pentru a condamna ferm aceste acte şi pentru a pune în gardă populaţia asupra ideilor primejdioase propagate de aceste secte.

Centrul Sf. Irineu ataşat serviciului de catehizare şi instruire religioasă al Patriarhiei din Moscova, proiectează să organizeze în luna mai a acestui an o întâlnire internaţională cu reprezentanţii diferitelor Biserici creştine care se ocupă de problemele sectelor.

(S.O.P. nr. 185/febr. 1994)

Trad. diacon P. Cherescu

„DIN ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC". I. DREPTUL SCRIS. SIBIU 1993 POLSIB S.A. Cd. A/183, 72 PAG.

Preocupările autorului de istoric al dreptului nostru canonic și profan s-au cristalizat, și în cursul anului 1993, prin elaborarea tripticului „Din istoria dreptului românesc".

Componentele acestei alcătuiri de nedesmințit interes și valoare epistemice, intitulate: „Dreptul scris", Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudețe, Iași 1646"; „Concordatul. Act diplomatic în slujba acțiunii catalice", au fost publicate, fiecare din ele, în opusuri de sine-stătătoare.

*

Cel pe care îl prezentăm, dreptul scris, conceput într-o spornică aplecare pentru normele și instituțiile juridice specifice istoriei noastre; consolidat printr-un demers metodologic de sorginte sistemică; ridicat clar, precis, cu nemijlocită proprietate, sprijinit pe o selectată și expresivă sursă bibliografică, studiază una din însemnatele problematici ale „dreptului scris românesc".

În acest sens, primul capitol al lucrării, intitulat „Condițiile sau cadrul social-economic-politic-cultural-religios al receptării dreptului scris romano-bizantin, civil și canonic (nomocanonic sau pravilnic) în Principatele Române prin Biserică", determină:

— perioada constituirii, continuării și consolidării relațiilor celor trei provincii cu Imperiul romano-bizantin, circumstanțe „social-politice și religoase „ce au permis și accentuat rolul Bisercii de transmițător al culturii romano-bizantine în zona de obârșie și viețuire istorică a neamului nostru;

— formele: colecție de legi civile (nomi), bisericești (canones), mixte (nomocanonice); originale, traduceri, prelucrări, compilații, manuscrise ori tipărituri, — în care au fost difuzați, preluați și răspândiți „codicii" de drept romano-bizantin și canonic ca „îndrumare" sau „îndreptare" normativă în spațiul juridic-românesc;

— elaboratele teoretice care explică într-o amplă arie științifică ce include sistemele: receptării (totale, convergente, de conducere ori prin excerptare), nonreceptării; cutumei — izvor unic de drept pozitiv și cel al „cutumei-pravilă, unitate normativă cu funcții diferențiate" — raporturile dintre formele normative tradiționale ale poporului român și cele străine ce i-au influențat existența.

Consecință firească a primului capitol, următorul, intitulat „Codiciii de origine bizantină la români" împlinește necesitatea concretizării premiselor istorice și teoretice ale studiului prezentat, prin indicarea, descrie-

rea şi caracterizarea structurilor normative de origine romano-bizantină pătrunse în sistemul nostru juridic feudal.

Cuprinzând dihotomic „Codicii în manuscris“ (alcătuit din trei părţi: „Menţiuni istorice şi documentare despre exstenţa unor codici juridici de origine romano-bizantină la români“, „Codici de drept în manuscris în limba latină, limba greacă şi limba slavă folosiţi de români“, („Codici în manuscris în limba română“), şi „Codici tipăriţi în limba română“, capitolul despre care vorbim, extins prin conţinut descriptiv şi paginaţie, de autentică ţinută ştiinţifică, prin studiu analitic de formă şi substanţă, ca şi prin comentariu competent al documnetelor normative discutate, demonstrează atât efortul de cercetător cât şi temeinicia concluziilor extrase de autor.

Atrage, în această privinţă atenţia, modalitatea în care sunt tratate:

a) documentele ce menţionează existenţa şi aplicarea „obiceiului ţării“ („Legea românească“; Dreptul şi obiceiul românesc“), a introducerii nomocanoanelor (colecţii de legi bisericeşti şi civile), a concomitenţei şi complementarităţii „Judecăţii domneşti“ (pricini civile de proprietate şi penale de drept comun) cu „Judecata bisericească“ (conflicte de familie, succesiuni, infracţiuni împotriva ordinii canonice şi a Bisericii) ca şi a Pravilei (cod de legi), elaborată de către Alexandru cel Bun (1400—1432);

b) manuscrisele în limba latină, greacă şi slavă ce cuprind codici de drept folosiţi de români, operele ce se constituie ca piese de referinţă ale tezaurului juridic al statutului şi Bisericii Ortodoxe Române.

Autorul: surprinde amănuntul rar, viu şi pertinent ce dă expresie şi ne apropie discursul biografic ori pe cel despre textul document; stimulează interesul pentru instituţiile pravilnice; ne enumeră şi comentează avizat o parte din cei mai de preţ „condici“ ai dreptului nostru. Este vorba despre zece manuscrise redactate, după caz, într-una din limbile greacă, latină ori slavă, ca şi despre nouă pravile, traduse în limba română, suită de documente pe care o exemplificăm prin: „Excerptum Basilicorul“, „Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastare“ „Exabibul lui Constantin Harmenopulos“ ca şi „Pravila retorului şi scolasticului Lucaci de la Putna“, „Pravila de ispravă a oamenilor“, ori „Statutele Ţării Făgăraşjului“.

c) codicii sau pravilele tipărite în limba română, dintre care: „Pravila lui Vasile Lupu“ şi, mai ales, „Pravila lui Matei Basarab“, apărute în secolul al XVII-lea, au constituit obiectul unui sintetic, atent şi aprofundat studiu.

Inferând de la constatările oferite de codicii în manuscris ca şi de cei tipăriţi ai dreptului nostru, autorul conchide asupra: existenţei unor pravile anterioare „pravilei lui Coresi; unităţii de origine şi conţinut a pravilelor utilizate în cele trei provincii româneşti; funcţiei de catalizator al unităţii de limbă, cultură, viaţă religioasă şi conştiinţă naţională românească exercitate de monumentele juridice cercetate.

În sfârşit, ultimul capitol al lucrării, intitulat după cum menţionam, „Aplicarea şi utilitatea codicelor de origine bizantină la români“, începe prin afirmaţia că „spre deosebire de experienţa juridică a slavilor de sud, est şi vest“, sistemul de drept românesc cunoaşte şi aplică, alături de obi-

cei, „Legea ţării româneşti", drept nescris, „Dreptul canonic" ca drept scris cu elemente de drept de stat (imperial) bizantin cuprinse în nomocanoane.

Împotriva susţinerilor ce ajung până la negarea aplicării codicilor bizantini, consideraţi de unii „literă moartă", autorul aduce o serie de argumente (inexistenţa până în secolul al XVIII-lea a obligaţiei de a se motiva hotărârile judecătoreşti; absenţa procedurii de abrogare a legii) care combat teza despre care vorbim şi o confirmă pe aceea ce demonstrează că aplicarea, din considerente şi scop determinate a codicilor de origine bizantină la români, concomitent cu obiceiul pământului, a fost o realitate. Aşa cum, de altfel, se încheie capitolul ce ne proecupă, pravila era „respectată de credincioşi", pentru că în ea se găseşte sfânta dreptate, adică „dreptatea Bisericii".

Concluzia finală, ce-şi găseşte expresia în ceea ce am denumit „cutuma-pravilă, unitate normativă cu funcţii diferenţiate" care decurge din lucrarea profesorului Ioan Floca este că în epoca feudală, pentru români, alături de cutumă, izvor unic de drept pozitiv, operează cu eficienţă specifică, pravila. Aceasta reprezintă prin conţinutul ei de drept comun sau bisericesc un drept pozitiv, „dar prin cuprinsul său laic de drept imperial bizantin constituia... numai un îndreptar, o învăţătură bună de urmat"... pentru anumite raporturi juridice.

Ioan N. Floca

„DIN ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC". II. CARTEA ROMÂNEASCĂ DE ÎNVĂŢĂTURĂ DE LA PRAVILELE IMPĂRĂTEŞTI ŞI DE LA ALTE GIUDEŢE, IAŞI 1646

Sibiu 1993 Polsib. S.A. Cd. A/184; 172 pag.

Respectând desemnul conceptual stabilit tripticului „Din istoria dreptului românesc", primul opus „Monumentele dreptului scris până la mijlocul secolului al XVII-lea" este urmat de cel intitulat „Cartea românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti şi de la alte giudeaţe", Iaşi 1646".

Realizată în dimensiunile şi cu valoarea „primei monografii de ansambdu a Pravilei lui Vasile Lupu", lucrarea profesorului Ioan Floca reuşeşte atât o proiectare a Cărţii româneşti de învăţătură" în contextul social-politic, statal şi juridic al secolelor ce i-au premers, condiţionat şi pregătit apariţia, cât şi o identificare, minuţios elaborată, a elementelor pe care le cuprinde, componente ce-i reflectă nemijlocit influenţele suportate şi-i exprimă originalitatea de sursă, redactare, funcţie normativ-etnică şi menire naţional-culturală.

Dispunerea materialului documentar potrivit finalităţilor teoretice urmărite de autor a determinat elaborarea capitolelor: Drept romano-bizantin în principatele române; Cartea românească de învăţă-

tură prima lege laică de origine bizantină a Țării Moldova; Principii de drept romano-bizantin; Concluzii.

Cel dintâi capitol al volumului despre care vorbim, capitol ce este, de fapt, o extensiune, prin amplificare de informație documentară și de augmentare a travaliului analitic, a primei părți din opusul „Dreptul scris" deja recenzat, stabilește condițiile în care „s-a născut și s-a format poporul român"; descrie structura dreptului nostru feudal și prezintă fenomenul receptării sentimentului juridic romano-bizantin sub un îndoit aspect: etiologic și critic.

Se remarcă din cuprinsul acestui capitol:

— prezentarea sistematizată, potrivit diferitelor rezelvări doctrinare a problematicii cutumei (soluțiile: latinistă, tracă, slavă, bizantină, ungaro-germană; traco-ramană, eletistă, instituțională, realist-istorică) și a instituțiilor juridice din perioada feudalității românești (dreptul de proprietate; dreptul pastoral și agrar; jus valachicum; dreptul de aplicație cnezial-voievodală ori integral-socială; dreptul feudal românesc);

— analizarea cauzelor ce au determinat receptarea dreptului romano-bizantin în Principatele române (influența Bisericii; proximitatea în spațiu și timp a Bizanțului; tendința de centralizare social-politică internă și de independență externă a statelor medievale românești);

— examinarea diferitelor sisteme de explicare a fenomenului „receptării" emise de doctrinarii străini și români (Paul Giovio, Leonhardus Garacius, M. Andreew, Dimitrie Serementis, Valentin Georgescu, G. Cronț, N. Smochină, Liviu Stan, Vladimir Hanga);

— sistemul, pe care l-am denumit deja „cutuma-pravilă cu funcții diferențiate", potrivit căruia, autorul consideră că „la români, cutuma sau obiceiul de drept a fost legea de drept pozitiv iar Pravila de origine bizantină constituia, prin cuprinsul ei de prept economic sau bisericesc un drept pozitiv și prin conținutul laic de drept imperial bizantin" reprezintă, în subsidiar, „o îndreptare de lege".

Următorul capitol al lucrării prezentate denumit, după cum menționam, „Carte românească de învățătură prima lege laică de origine bizantină a Țării Moldove", este consacrat descrierii și comentării parametrilor de identificare: materială, estetică, editorială, sursă, alcătuire ca și de funcție științific-normativă, caracteristice pentru Pravila lui Vasile Lupu. Succesiunea unor atari determinări au eficiență definitorie are pitoresc și profunzime. Și aceasta întrucât alături de imaginea colorată, ce evocă duh de icoană ortodoxă, făptuire picturală care zugrăvește, prin vorbă scrisă, „Înfățișarea" foii de titlu, pe lângă lista de cuprins, cu număr de pricini, zaceale, glave și părți, autorul ne înfățișează „alcătuirea" Pravilei inițiată de „legiuitorul" Vasile Lupu, redactată de „biv-logofătul" Eustratie în colaborare cu Meletie Sirigiul, cu Ligaridis ca și cu Varlaam cărturarul-mitropolit.

În continuare aceleași preocupări pentru acuratețǎ epistemică, se înscriu paragrafele referitoare la celelalte componente ale Pravilei:

— izvoare (diferit statornicite de doctrină, fie în obiceiul locului sau Codul de legi al lui Alexandru cel Bun, fie în legea agrară bizantină ori Tratatul lui Prosper Farinaccus);

— cuprinsul format din prima (cu 16 pricini și 212 zacciale referitoare la lucrătorii pământului și furtișaguri) și a doua parte (cu 78 glave — prelucrare după Farinaccius) a Pravilei;

— ediții, în număr de șapte, de la cea „princeps", cu litere slave din 1646, la cea publicată în 1961 de Academia R.S.R.,;

— autoritatea de sursă normativă pentru soluționarea conflictelor cu relevanță juridică și de „manual universitar" destinat școlii întemeiate de Vasile Lupu. Deși parțial contestată de doctrină, „aplicarea Pravilei" de către instanțele de judecată mirene și bisericești, individuale și colegiale, este susținută și probată de autor prin argumente furnizate de procedura judecătorească a epocii ca și prin înscrisuri pe deplin convingătoare.

Finalul capitolului subliniază însemnătatea de document istoric-social-politic feudal ce revine Pravilei și conchide la semnificația de izvor istoric și tezaur al culturii românești a Cărții de învățătură.

Al treilea capitol „Principii de drept romano-bizantin" studiază regulile fundamentale ale Pravilei, concretizate și aplicate la nivelul „elementelor" unui sistem juridic apreciat deopotrivă prin dimensiunea sa epistemică, de obiect unitar al cunoașterii științifice, cât și la nivelul diferitelor sale ramuri de drept.

În acest sens, primele elemente analizate au fost cele cuprinse sub titlul de „Introducere în studiul dreptului", și anume: izvoarele dreptului (Pravila și obiceiul); categoriile dreptului (jus și Pravila: lumească, dumnezeiască și de fire); aplicarea în timp și spațiu a Pravilei (pentru cetățeni, persoane exceptate de la aplicarea legii, femeile, „țăranul gros", minorul, „necunoscătorul legii); colaborarea, abrogarea și funcțiile Cărții de învățătură.

Tot în acest subcapitol, se constată că Pravila lui Vasile Lupu nu operează nici cu diviziunile dreptului roman (drept public și drept privat) și nici cu cele ale legiuirii lui Justinian (Instituții, codici, novele și pandecte); se stabilește scopul practic urmărit de Cartea de învățătură, cel de a obține o colecție de norme juridice necesare numai reglementării vieții social-economice din „cadrul comunităților agro-pastorale românești" și subliniază specificul predominant de factor juridic de îndrumare ce revine monumentului legislativ ctitorit de domnitorul moldovean.

Atent examinate, cu reproducerea denumirii originare a categoriei juridice corespunzătoare ca și a numărului de articol indicat, elementele de drept civil (persoane, bunuri, obligații) și cele de drept penal (infracțiunea, participația, cauzele de înlăturare a caracterului penal al faptei, pedeapsa, infracțiunile) reprezintă obiectul unui adâncit studiu. Exemplificăm această reușită prin paginile rezervate examinării: pedepsei, obligațiilor civile și infracțiunilor.

Ultimele trei categorii de elemente: procedura, dreptul internațional și dreptul canonic oferă autorului prilejul de a-și evidenția

pertinența analizei pe care o întreprinde și concludența soluțiilor propuse. Perspectiva din care a înțeles să discute procedura de instrumentare a procesului penal și să studieze, cu frecvente trimiteri la textele legale de origine, mijloacele probatorii, reprezintă încă una din numeroasele ilustrări ce subliniază aportul științific al profesorului Ioan Floca.

Elementelor de drept internațional (jus gentium) incluse în Pravilă (imunitatea diplomatică, extrădarea și comerțul prestat de străini) ca și elementelor de drept canonic, reduse ca număr și reglementare (jurisdicția clericală, giudețul și sancțiunile bisericești), capitolul despre care vorbim le rezervă doar un spațiu redus, amăsurat extensiunii limitate ce le-a fost rezervată în cadrul Cărții de învățătură.

Concluziile ce decurg din constatările, considerentele și rationamentele cuprinse în lucrare, competente ce se încheagă în rotundul unei demonstrații, stabilesc pentru Pravila lui Vasile Lupu calitatea precumpănitoare de „manual didactic universitar": întocmit de către învățatul Eustrate, mai ales, ca o colecție de spețe adaptate cerințelor societății medievale românești; imun „receptării materiale" a dreptului bizantin; eficient în dezlegarea juridică a pricinilor sociale și reglementarea giudețului mirenesc al Domniei ca și în cea a celui ce se cuvine Bisericii; scris în limba română, cu alcătuire unitară și contribuție esențială la lucrarea unității noastre naționale.

Ioan N. Floca

DIN ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC. III. „CONCORDATUL. ACT DIPLOMATIC ÎN SLUJBA ACȚIUNII CATOLICE"

Sibiu 1993 Polsib S.A. Cd. A/182; 53 pag.

Titlul lucrării ne sugerează conturul, documentația și perspectivele ce integrează, întemeiază și sunt urmărite de elaboratul despre care vorbim, iar încadrarea acestuia în corpul scrierii „Din istoria dreptului românesc" evocă stratul subiacent al conexiunilor faptice și teoretice, de substanță social-politică, juridică și cultic-bisericească ce asigură unitatea de concepție și travaliu creator a autorului.

Într-o asemenea viziune ni se pare firesc să discutăm mai întâi cuprinsul scrierii „Concordatul. Act diplomatic în slujba acțiunii catolice", pentru ca, apoi, să ne oprim asupra câtorva dintre coordonatele ce asigură coerența și continuitatea componentelor tripticului menționat.

Așadar, autorul începe prin enunțarea și determinarea uneia din categoriile și actele juridice de drept internațional necesare cercetării pe care o întreprinde. Ne referim, în această ordine de idei, la capitolul „Despre concordat în general" care:

— defineşte conceptul respectiv (concordatul) stabilindu-i şi diferenţele specifice faţă de convenţie, contract, tratat, pact şi chartă;

— realizează un scurt istoric al statului papal, prin enumerarea principalelor momente ale evoluţiei acestuia („constituire a organizaţiei de tip statal în centrul bisericii din Roma", 476; întemeierea statului papal, 780; Dictatus papae şi Grigore al VII-lea, suveran absolut, 1076; Concordatul de la Worms, 1122; cruciadele iniţiate şi sprijinite de papalitate, 1096 — 1276; Revoluţia franceză, Napoleon şi papalitatea, 1789 — 1801; ocuparea statului papal, 1870; „State della Citta del Vaticano, 1929);

— discută calitatea juridică de „subiect de drept internaţional" pe care o consideră corect atribuită atât „statelor" cât şi „organizaţiilor de orice natură care intră în circuitul relaţiilor internaţionale";

— demonstrează că „Sfântul Scaun" sau „Vaticanul" nu întruneşte cerinţele unui stat, deoarece nu dispune de: teritoriu corespunzător; populaţie proprie; aparat etatic reprezentativ; suveranitate;

— enumeră exemplificativ concordatele încheiate de Vatican cu alte state, subiecte de drept internaţional, pe care le grupează, potrivit criteriului naturii relaţiilor politice stabilite între acestea şi Sfântul Scaun (deasupra ori sub ordonare, de conjunctură sau de nerecunoaştere).

Următorul capitol, „Concordatul cu România", după ce plasează acest act de drept internaţional în strădania prozelitismului catolic împotriva Ortodoxiei, apreciază că încercuirea fostei U.R.S.S. de către Vatican a fost îndeplinită succesiv prin concordate încheiate cu: Letonia, Lituania, Polonia şi România (prima linie) cu Prusia, Cehoslovacia şi Austria (a doua linie) şi cu Italia fascistă şi Germania hitleristă (linia de consolidare).

Concordatului cu România, acelaşi capitol îi rezervă un material documentar şi spaţiu de competent, alert şi convingător potrivit căreia Sfântul Scaun a urmărit, prin încheierea acestui act juridic, catolicizarea românilor şi transformarea României în bază de operaţii politice şi militare împotriva comunismului.

Istoricul realizării acestui concordat ca şi al consecinţelor sale include: stabilirea relaţiilor diplomatice cu Vaticanul (1919); ratificarea Concordatului (1927); Acordul cu Sfântul Scaun (1932); toate consecinţă a exercitării asupra contemporanilor a autorităţii Regelui Ferdinand, a cărui excomunicare fusese ridicată de papa Benedict în anul 1920.

Dispoziţiile legii fundamentale în dispreţul cărora Concordatul stabileşte regula obţinerii unor privilegii pentru Biserica Catolică, prin legiferare ordinară, sunt cele prevăzute de art. 22 din Constituţia română (1923), text ce asigură egalitatea libertatea şi protecţia tuturor cultelor.

Confirmarea acestei flagrante ilegalităţi ne este nemijlocit oferită de prevederile cuprinse în Legea pentru regimul general al cultelor (1928) care, prin art. 7 (regimul juridic al relaţiilor Bisericii Catolice cu străinătatea), art. 21 (recunoaşterea calităţii de culte istorice a celui „român greco-catolic" şi a celui „catolic de rit latin, greco-rutean şi armean) precum şi art. 36 (situaţia juridică a averilor patronale din Ardeal) reglementa un regim preferenţial neconstituţional pentru organizaţiile bisericeşti catolice din România.

Consecințele cultice, statale, sociale și patrimoniale ale Concordatului din 1927 sunt imediate, multiple, apăsătoare și pernicioase, deoarece:

— prin neconstituționalitate mutilează suveranitatea statului român, afectându-i un regim de capitulații;

— așează ierarhia cultului catolic sub autoritatea exclusivă a Sfântului Scaun, ceea ce îndatorează episcopii catolici din țara noastră la prestarea jurământului de persecutare și combatere a „celor de alt cult", așadar și a ortodocșilor din România;

— instituie obligativitatea respectării și aplicării pe teritoriul național român a Codului canonic catolic char când dispozițiile acestuia contravin legislației noastre:

— expropriază, prin desființarea dreptului de patronat (art. 15 din Concordat) și a prevederilor Acordului din 1932, statul și poporul român, răpindu-le valorile patrimoniale ce le reveneau prin decesul istoric al Austro-Ungariei.

Rezultatele acestei sistematice subminări confesionale, legislative, politice și economice s-au materializat neîntârziat prin imixtiunea intempestivă, periculoasă și dizolvantă a Nuncatarii papale din București și a ierarhiei catolice în relațiile interne ale României, atitudine și acțiune ce-și găsesc originea în „Uniația din 1700", pe care Gh. Barițiu a calificat-o „tragedia cea mare Românească" iar Simion Bărnuțiu, deși greco-catolic, o denunța și incrimina „șovină".

Împotriva acestor fapte și situații se înscriu încercările de denunțare a Concordatului întreprinse de Sfântul Sinod, prin memoriul intitulat „Biserica împotriva Concordatului (1929), proiectul de lege promovat, în același sens, de un grup de 27 deputați (1932) ca și demersul public, cu scop identic, al mitropoliților Sibiului și Blajului (1939).

Nici una din aceste încercări nu a reușit, denunțarea Concordatului producându-se abea prin Decretul nr. 151 din 17 iulie 1948, Reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române strămoșești realizându-se în același an (21 oct.).

Și după producerea acestor evenimente „acțiunea catolică", ce își revendică legitimitatea de la Concordatul deunnțat a continuat. Se relevă ca probe concludente ale acestei realități, de pildă, sesizarea, încă din anul 1948, a Curții de la Haga, cu acțiunea îndreptată împotriva statului român pentru nerespectarea clauzei de preaviz de șase luni a denunțării Concordatului (art. 23 alin. 2 din Concordat). Decretul papal de numire a episcopilor catolici de rit bizantin în România (14 martie 1990), aplicat prin nerespectarea suveranității statului român ca și Decretul 126 din 24 aprilie 1990, prin care catolicii de rit bizantin cer să fie recunoscută Biserica unită.

Cu aceste date și apreceri se încheie opusculul recenzat, elaborat științific ce formează a treia parte a studiului intitulat „Din istoria dreptului românesc".

*

Trecând acum, potrivit celor stabilite în primele aliniate ale acestui material, la câteva din coordonatele ce întemeiază coerența și împlinirea tripticului făptuit de profesorul Ioan Floca, vom indica dintre acestea,

mai ales, unitatea izvorului cutumiar ce a generat legislaţia Principatelor române, fondul de valori spirituale omogene al culturii noastre naţionale şi voinţa de neatârnare a neamului românesc, temeiuri de substanţă istorică atât de pasionat şi convingător demonstrate şi apărate de autor.

Ridicat pe temelia acestor idei, edificiul durat de lucrările profesorului sibian, defineşte, până la sfârşit, poziţia adoptată de Biserica Ortodoxă Română Strămoşească şi de către poporul nostru faţă de ingerinţa străină şi prozelitismul catolic.

Prof. Gheorghe Iliescu

Un om al carității, un filantrop creștin:

PR. ICONOM-STAVROFOR FILARET COSTEA

Oricât de mult am încerca noi, preoții, să estompăm imaginea neplăcută a morții spunând că moartea înseamnă o trecere la o viață superioară, fericită și veșnică — ceea ce este adevărat — moartea rămâne totuși pentru om cea mai grea încercare, cea mai dureroasă experiență și cel mai trist eveniment.

Iată de ce vestea încetării din această viață a păr. *Filaret Costea*, ne-a întristat profund, mai ales pe noi, faștii lui colegi de școală și de slujire preoțească. Regretăm din tot sufletul nostru că la revederea de 40 de ani de la absolvirea Institutului Teologic Universitar din Sibiu, programată pentru vara aceasta, *păr. Filaret Costea* nu va mai răspunde prezent.

L-am cunoscut pe păr. *Filaret Costea* din copilărie. Din cei 13 ani, cât am fost coleg de școală cu dânsul, 6 ani am fost colegi de clasă, de an. Ca elev de liceu, la Liceul „Radu Negru" din Făgăraș, a făcut parte din elevii fruntași la învățătură, deși rămăsese din adolescență orfan de mamă și, ca atare, a fost nevoit să muncească nu numai în gospodăria țărănească a familiei și în agricultură, ci și pe un șantier de construcții la Orașul Victoria, pentru a-și asigura existența și promovarea ultimului an de liceu și a bacalaureatului.

Încă din timpul anilor mergea des în pelerinaj la Mânăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus și devenise ucenic duhovnicesc al renumitului ieromonah Arsenie Boca.

După terminarea liceului, în ciuda vremurilor de educație ateistă, s-a înscris cu hotărâre la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, devenitnd ucenicul duhovnicesc al marelui profesor de Teologie Morală și apoi mitropolit al Ardealului Nicolae Mladin, la catedra căruia și-a susținut și teza de licență în teologie intitulată: „Omul în Hristos".

Ca student teolog a fost eminent, ajungând cel dintâi dintre noi care a înțeles că religia creștină este religia iubirii și că viața creștină înseamnă trăire duhovnicească. La orele de seminar lua aproape regulat cuvântul și atât de des stăruia asupra trăirii religios-morale,

încât s-a şi ales, din partea colegilor, cu porecla de „trăire". Această poreclă n-a dezminţit-o niciodată. În toată viaţa şi activitatea lui de preot a fost un om al trăirii adevărurilor de credinţă şi principiilor de viaţă creştine.

Având în vedere toate acestea şi după ce păr. *Filaret Costea* a absolvit şi cursurile de doctorat în teologie din cadrul Institutului Teologic Universitar din Bucureşti, Mitropolitul Ardealului Nicolae Mladin l-a chemat din parohia Viştea de Jos (unde păr. *Filaret Costea* iniţiase şi aproape încheiase lucrările de pictură la monumentala biserică) secretar arhiepiscopesc şi a avut în dânsul un colaborator capabil, de suflet şi încredere.

Ca preot a fost credincios şi evlavios, luminat şi zelos, devotat Bisericii şi slujirii preoţeşti.

Ca student la cursurile de doctorat în teologie şi după aceea în decursul anilor a publicat în revistele şi periodicele noastre bisericeşti mai multe studii şi articole teologice din care amintim, cu titlu de exemplu, doar câteva: 1) Ideea de Bine în proverbele românilor; 2) Manuale de Teologie Morală din veacul XIX în Biserica noastră; 3) Morala stoică şi morala creştină; 4) Sensul bucuriei în creştinism...

Iar ca unul care din adolescenţă a cunoscut, alături de cele două surori ale sale mai mici ca vârstă şi împreună cu tatăl lor văduv, lipsurile şi greutăţile vieţii, a devenit în anii preoţiei un om al carităţii, un filantrop creştin în toată accepţia cuvântului, un sprijinitor providenţial al mai multor nefericiţi care, sunt sigur, acum îl regretă împreună cu noi.

În inepuizabila sa caritate, *păr. Filaret Costea* a mers şi mai departe făcând în casele enoriaşilor săi (şi nu numai ai săi) operă de educaţie morală şi creştină, iar în rândurile bolnavilor (inclusiv al celor din spitale) operă de asistenţă spiritutlă şi socială.

Iată de ce eu cred că Dumnezeu l-a chemat la Sine pentru că El a judecat că misiunea pe care păr. *Filaret Costea* o avea de îndeplinit aici, pe pământ, a îndeplinit-o şi pentru că sufletul lui, purificat prin iubire creştină, spirit de jertfă şi suferinţă, a ajuns „prea frumos pentru modesta noastră viaţă pământească".

De asemenea, cred că Dumnezeu, care l-a învrednicit de cuvintele: „Bine, slugă bună şi credincioasă, peste puţine ai fost credincios, peste multe te voi pune, intră în bucuria Stăpânului tău!" (Mt. 25, 21), va întări şi sufletele încercate în acest ceas de cumpănă grea ale soţiei, celor doi fii, nurorii, surorilor şi cumnaţilor şi ale tuturor celor care l-au preţuit şi îl regretă, căci „or de murim, or de trăim ai Domnului suntem!" acum şi pururea şi în vecii vecilor, Amin!

Preot Ioan Glăjar

† PR. CURMEI NICOLAE

Ziua de Paşte a Învierii Domnului a anului 1994 coincide cu trecerea la cele veşnice a vrednicului preot-pensionar Nicolae Curmei de la parohia Mercheaşa, jud. Braşov, prot. Rupea.

A văzut lumina zilei la 1 iulie 1912 în localitatea Bârnova, spaţiu de restrişte al Basarabiei. Fiu al preotului Alexei şi Verei Curmei, cel dispărut şi-a făcut studiile elementare în satul natal, apoi pe cele teologice le-a desăvârşit la Chişinău.

În februarie 1939 s-a căsătorit cu Elena, fiica familiei ing. agronom Mihail şi Ana Butnaru şi Bunul Dumnezeu le-a binecuvântat căsnicia cu doi copii: Alexei şi Lidia.

După ce a fost hirotonit preot în Joia Mare a anului 1939 şi-a desfăşurat activitatea preoţească pe meleaguri basarabene până în 1944 când urmează refugiul — părăsirea fără voie a locurilor natale — astfel pământul Basarabiei a devenit pentru preotul Curmei o amintire din care s-a hrănit permanent, o amintire pe care a purtat-o până la sfârşitul vieţii — deşi anul 1990 i-a oferit bucuria revederii locurilor natale.

A slujit timp de trei ani în loc. Horezu — jud. Vâlcea. Apoi ia drumul Ardealului spre satul Lupşa, unde păstoreşte timp de şapte ani. După care se stabileşte la Mercheaşa, prot. Rupea, parohie rămasă vacantă, unde va sluji timp de aproape 30 de ani.

În anul 1958, în ajunul Crăciunului, îşi pierde tatăl, preotul Alexei înmormântat în curtea bisericii, alături de presbitera Elena, soţia părintelui Nicolae, care în 1964 se mută la cele veşnice. O existenţă în suferinţă, fără sprijin şi echilibru moral nu i-a produs însă disperare. Cu devotament părintele Nicolae şi-a crescut şi educat pe cei doi copii, rostuindu-le viaţa.

La parohia Mercheaşa, păr. Nicolae s-a bucurat de mult respect, aici desfăşurând o frumoasă şi rodnică activitate: pastorală, religios-moralăsocială. Pentru activitatea depusă în urma atâtor ani la aceeaşi parohie, Î. P. S. Antonie, Mitropolitul Ardealului în octombrie 1992 l-a onorat cu distincţia de „Iconom stavrofor".

A fost mereu în mijlocul păstoriţilor, puţini la număr dar tari şi uniţi mereu în faţa unor interese majore.

În februarie 1993 a suferit un infarct cu urmări, astfel încât în ziua de 2 mai a.c., părintele Curmei a închis ochii pentru totdeauna.

Am pierdut un om — martir al unui destin încercat, am pierdut un suflet generos, bun şi drag, un fiu al unei parohii încă neîntregite, un patriot înflăcărat şi dârz care şi-a pus nădejdea în Dumnezeu, iubindu-şi poporul şi neamul din care a făcut parte.

*

* *

Slujba înmromântării a avut loc în a patra zi a Săptămânii luminate în biserica din Mercheaşa, arhiplină de credincioşi, slujbă săvâr-

șită de un sobor de preoți, în frunte cu protopopii Gh. Opriș și Gh. Lup — care au arătat în cuvântul lor viața și meritele Păr. Curmei, iar pr. Palmeș Nicolae — parohul bisericii a prezentat activitatea deosebită a celui dispărut, precum și regretul tuturor credincioșilor pentru pierderea unui bun preot.

Bunul Dumnezeu să-l odihnească cu cei drepți.

Preot paroh Palmeș Nicolae
Mercheașa

TIPARUL
TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

RECENZII

IN MEMORIAM

Sibiu, la 25 octombrie 1994